بول ريكور

الانتقاد والاعتقاد

ترجمة : حسن العمراني



دار توبقال للنشر

الانتقاد والاعتقاد

العنوان الأصليّ للكتاب:

La critique et la conviction

بول ريكور

الانتقاد والاعتقاد

ترجمة : حسن العمراني

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس: 05.22.34.23.23 (212) - 05.22.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2011

ملاحظة: يضم هذا الكتاب قسماً أولاً يرتبط أساساً بحياة بُولْ ريكورْ وعلاقته بالتدريس وبالكتابة الفلسفية، وقسم ثان يرتبط بالقضايا الفلسفية الأكثر ارتباطاً بعنوان الكتاب.
هذا القسم الثاني هو الذي نقتصر على نشره في هذه الترجمة.

المعرفة الفلسفية : ردمد 3369 -2028
الايداع القانوني رقم : 2011 MO 3369
ردمك 6-20-511-9954-978

روحُ الاعتقاد وروحُ الانتقاد

أوليفيي آبيل*

لماذا يتعين وضع روح الاعتقاد في علاقة تصادم مع روح الانتقاد؟ لأن ثمة روحا انتقادية تقضي على كل اعتقاد، إنها ضرب من الشك المتقاعس، ونوع من الارتياب القبلي الذي يأتي على الأخضر واليابس، ولا يكلف نفسه حتى عناء الذهاب عميقا في النقد. هذه الارتيابية التي تقدم نفسها كبداهة لا تفكك في الحقيقة شيئا، بل تفسد كل شيء على وجه التقريب و تجعله غير قابل للاستعمال. فلا شيء يفلت من قبضتها بما في ذلك الدين والسياسة والعدالة والتاريخ والذاكرة والصحافة بطبيعة الحال. وفي هذا السياق يجري تحويل الاعتقادات وتسفيهها أو جعلها تبدو مخجلة. وهكذا ما أن يتم الحديث عن مفكر مسلم أو مسيحي حتى يتم الانتقاص من شأنه والتشكيك في قدراته بصورة قبلية. فهو بحسب هؤلاء لايمكن أن يكون موضوعيا، ولا متسامحا، ولا علمانيا، ولا نقديا، ولا حتى متمتعا بالكفاءة الضرورية. إنه متورط دوما، وفق هذا المنطق ، بارتباطات مشبوهة في زمن لايعترف إلا بالتحرر والانعتاق.

لا مناص من أن الفيلسوف يتمسّكُ بروح الانتقاد تمسُّكَ السمكة بعنصرها المائي؛ بيد أن الانتقاد الذي نحن بصدده ها هنا يكاد يكون خانقا، إذ يكبس على أنفاس الفكر تماماً مثلما كانت تصنع الدوغمائيات من قبل. كما لو أن قدر مجتمعاتنا هو التأرجح الدرامي بين الغلو الدوغمائي والتطرف الريبي. وقد نبه ريكور، في مؤلفه **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، إلى أن الأمور تغيرت كثيراً عما كانت عليه في عصر الأنوار: «فقد كان همّ الأنواريين هو الاعتراك مع الاعتقاد الساذج والدجل الفكري، فصارت المعركة اليوم تخاض ضد الجحود والارتياب وإرادة النسيان». لأنه متى لم يعد هناك اعتقاد نتشبث به، ولا بقي بين أيدينا ما نؤمن به، فإن كل شيء سيتبخر ويتحول إلى هباء منثور، بما في ذلك الشهادات المدوية التي سيحكم عليها بالتزام الصمت والخرس.

* فيلسوف فرنسي وهو من تلاميذ بُول ريكور وأحد كبار المختصين بفكره.

وبالمقابل، فإن الاعتقادات الصحيحة لا تتهرب بتاتا من المواجهة النقدية. فليس بوسعنا إذن،في رأي ريكور، المقابلة بصورة سطحية بين الانتقاد والاعتقاد: فالفلسفة الأكثر نقدية تتضمن لامحالة اعتقادات قوية، والاعتقاد الديني يتوفر اليوم من دون شك على حس نقدي لم نعد نجد له نظيراً في مجتمعاتنا، لأنه إذا سلمنا بأنه في مقدورنا قول كل شيء، والبرهنة على أي شيء، فإن الشيء الوحيد المتبقي أمامنا هو أن نكون الأقوى لنثبت آراءنا بما يكفي من الثقة كي نطمئن الحيارى ونجذبهم إلينا.من هنا جاء الإبهار الذي مارسته خطابات هتلر... واليوم أيضاً نحن بحاجة ماسة إلى ما يخلق الاطمئنان في قلوبنا عبر التوسل بحجج دامغة أوحقائق سحرية تـمنح لعالمنا، الموسوم بالتعقيد الشديد، نوعاً من التماسك والبساطة الديماغوجية. هنا تصبح أدوار الانتقاد والاعتقاد معكوسة. إن من شأن الاعتقادات الوازنة والراسخة أن تعيد تأسيس نقاش أكثر ذكاء، وتهب للجميع الإحساس بأننا نتوجه في العالم نحو مزيد من الحوار والعمل المشترك.

إن الاعتقاد الذي حلل بعناية كل المعطيات بحثاً عن معلومة صغيرة لا زالت تعوزه، يعرف أن العالم ليس محدودا أو نهائيا. فهو لا يكتفي بالإخبار، بل إنه يسائل، ويفتح الأبواب أمام أسئلة أخرى ممكنة، وينفصل عن شرنقات الافتراضات التي تغلق النقاشات في زوايا ضيقة. فالشاهد المتمتع بالمصداقية يعلم، حين يقف أمام العدالة أوالتاريخ أو السياسة أو الدين، كيف يترك المكان لسماع شهادات أخرى، لأنه لا يدعي أنه وحده يملك القدرة على فهم ما يجري. على هذا النحو يفتح المجال أمام روح الانتقاد، التي تؤمن بتعددية وجهات النظر والعمل الدقيق القائم على التقاطعات والتشابكات والتمفصلات المختلفة. لكن في الوقت ذاته يوافق الشاهد المتمتع بالمصداقية، بشجاعة، على أن يكون له صوت، وليس مجرد خطاب قابل للتبادل، وأن يقصد ما يقول - فمن السهل جدّاً عدم أخذ كلامنا على محمل الجد ! لكن ولأنه يجرؤ على تقديم تأويله، وعرضه دون فرضه على الآخرين، يمنح الذين يسمعونه الثقة في أصواتهم الخاصة. هذا هو الدرس البليغ الذي نتعلمه بالاحتكاك مع نصوص ريكور.

السياسة والنزعة الكُلِّيانية

• أشرتم في مناسبات عدة إلى ما أسميتموه «متاهة السياسي». وقد سبق لكم، قبل أن تدخلوا بدوركم غمار هذه التجربة في نانتير، أن كتبتم مقالا مُؤَسِّساً عنونتموه: «مفارقة السياسي». منذ ذلك الحين تغيرت الكثير من الأشياء، على الأقل على مستوى السياسة بعد تفكك الكتلة الشيوعية.

□ من المؤكد ستنبثق عن هذا النص تأملاتي اللاحقة في الفلسفة السياسية. ومعلوم أن سياقه لم يكن عاديا، إذ كُتِبَ مباشرة بعد الغزو السوفياتي لبودابيست (Budapest)، وقد صدر في أحد أعداد مجلة «إسبري» (Esprit) الذي كان يحمل عنوان حرائق بودابيست[1]. تساءلت بمناسبة هذا الحدث المرعب كيف أمكن للشيوعيين -وقد كان لنا من بينهم أصدقاء كُثُر في هذه المرحلة- أن يعتمدوا العنف السياسي ويعطوه طابعا شرعيا بهذه السهولة.

التأويل الذي رَسمتُ خطوطه العامة كان بالأحرى رحيما بماركس، طالما يقضي بأننا لا نعثر، في أعمال ماركس المكتوبة، على أيِّ تصور للسياسي، فالسياسي عنده كان صفحة بيضاء. كنت أبْصِرُ في ماركسية ماركس فجوة بَدَت لي مسؤولة عن التطور المكيافيلي للسياسة اللينينية، ثم الستالينية فيما بعد؛ تتمثل هذه الفجوة في عدم تنزيلها البعد السياسي منزلة خاصة. فبتركيزه المفرط على الدور الذي يلعبه البعد الإقتصادي، تصرف ماركس كما لو لم يكن هناك سوى مصدر واحد للشر، ألا وهو: قمع العمالَ بواسطة المال الذي تَعَرَّضَ للتشييء من قِبل الرأسمالية، فنسي نتيجة ذلك أصله الخاص انطلاقا من العمل الحي. من هذا المنظور يكون الشر الوحيد المطلوب اجتثاثه هو الإستغلال؛ ولم تعد هناك، نسبيا، أية مبالاة حيال الوسائل السياسية المعتمدة لأجل هذا الغرض. وليس من قبيل الصدفة أن نجد «لنين» (Lenine) في ما العمل ؟ وفي

1) «Le paradoxe politique», in *Esprit*, 1957, n°5.

الدولة والشيوعية يمارس على مستوى الفلسفة السياسية نوعا من التلفيقية التي تمزج بين مذاهب عديدة متنافرة : لأن ما هو جوهري ليس هنا بالنسبة له، ولهذا نجده يمتح من الثرات الفوضوي لشيوعيي القرن التاسع عشر كما نلفيه ينهل من التراث الديموقراطي لكومونة باريس أو للكومونات ـ «الفلمندية» (Flamandes)، التحالفية (Hansèatique)، واللومباردية (Lombardes)، إلخ. واللافت للانتباه أنه لم يتكلم قط عن الديمقراطية البريطانية، بالرغم من عراقة ممارستها البرلمانية، ولا يتذكرها إلا حينما يتعلق الأمر بنقد وفضح النموذج الذي تمثله مانشستر (Manchester)... بوسعنا دائما القول بأنه لو كُتِبَ لماركس أن يطور مشروعه بالكامل لقام بتنزيل السياسي نفس منزلة باقي «البُنى الفوقية» المزعومة؛ بيد أن مجرد وضعه ضمن «البنى الفوقية» يكفي لجعله يعمل كعائق يحول دون نشوء تفكير سياسي مستقل.

لقد كنت إذن مهجوسا، إثر صدمة بودابيست، بمشكل خصوصية السياسي، بالقياس إلى المستوى الإقتصادي-الإجتماعي.

أما اليوم، فما يشغلني بالأحرى هو مشكل علاقته بالمستويين القانوني والأخلاقي.

إن ما شجعني على المضي قُدماً في اتجاه القول بخصوصية السياسي هو اهتمامي بالبعد القانوني. وعلى الخصوص بمجموعة من الأعمال التي أومأت إليها آنفا، وأخص بالذكر منها أعمال «ولزر»، عبر مسألة تعددية دوائر القانون، وأعمال «تيفنو بولتانسكي» (Thevenot-Boltanski) المتمحورة حول سؤال كيفيات التبرير، علاوة على أعمال «جون مارك فيري» (Jean-Marc Ferry) التي تدور حول فكرة نُظم الإعتراف. إن القاسم المشترك بين هذه الأعمال هو إعادة النظر في الوحدة المؤسسية للسياسي وإبراز صعوبة إيجاد موقع له ضمن كوكبة المؤسسات. فهل يُعد السياسي، حقا، واحدا من «الدوائر»، إذا شئنا أن نتحدث مثل «ولزر»، أو واحداً من «المدن» بل «العوالم» إذا استعرنا تعبير «تيفنو بولتانسكي»، أم أنه مِشمل غير قابل للإختزال، يتسم بخاصية لا تتوفر عليها باقي المؤسسات، ألا وهي السيادة ؟ مع ما تتضمنه من متطلبات، وأيضا من صعوبات ومفارقات. والواقع أن سؤال التعددية القانونية هو بالضبط ما قادني إلى مشكل المفارقة السياسية الذي طرحته على نفسي في الخمسينيات.

لا ينبغي أن يفهم من هذا أن التعددية القانونية تتغاضى عن المشكل السياسي، بل الأحرى القول إنه يعاني من الغموض عند «ولزر» أو عند «مواطنينا»، لأنهم ينظرون

إلى «المدينة المواطِنة» كواحدة من المدن، وكمكان للانتماء شأنه في ذلك شأن غيره من الأماكن. صحيح أن السلطة، في إطار منظور توزيعي، بمقتضاه يشبَّه المجتمع بعملية توزيع كبرى -توزيع لخيرات تجارية، وأيضا لخيرات غير تجارية، كالأمن، الصحة والتربية- تعتبر من الأشياء التي يمكن توزيعها أيضا. لكن ما نوزعه، على وجه التحديد، في هذا المثال الأخير متنافر مع باقي الخيرات التي يجرى توزيعها؛ لأن الأمر يتعلق في النهاية بالسيادة أي بما يحتل المرتبة الأعلى في النظام الأخير لصنع القرار.

• **لماذا تقولون بأن عنصر السلطة متنافر مع باقي الخيرات الموزعة؟**

□ لقد أثارني على الدوام -وهذا ما أسميته المفارقة السياسية- الطابع المزدوج للسلطة السياسية.

عقلانيتها من جهة. وهذا هو البعد الذي حظي بالتعظيم عند هيجل، حيث اعتبره صورة للروح وهي تتفكر في ذاتها، الروح الموضوعية من حيث هي تمثل أكثر المصالح المتضاربة؛ فهيجل يذكرنا، في كتابه مبادئ فلسفة الحق، بأن السياسي ينزرع في النظام الإقتصادي-الإجتماعي (الذي نطلق عليه نحن اليوم «المجتمع المدني») ويشير إليه هو باسم «الدولة الخارجية». هكذا يظهر أن السياسي ينتمي إلى مستوى آخر وبنية مغايرة. وهذا ما يجعله، إلى جانب أسباب أخرى، يقول بأننا لا يمكن أن نستخلص السياسي من تعاقد اجتماعي، لأننا حينئذ سنوظف مقولات المجتمع المدني، التي يكون التعاقد داخلها علاقة مواجهة وتفاوض، في حين أننا لا نُفاوض بشأن انتمائنا للسياسي؛ فنحن ننتمي له بصورة مغايرة للإختيار الحر. لقد أعطى هيجل للسياسي طابعا عضويا، بصرف النظر عن المخاطر الملازمة لكل نزعة عضوية؛ غير أنه كان يُفَضِّل هذه المخاطر على تلك التي تترتب عن النزعة الفردانية للتراث التعاقدي.

إن أبرز تعبير عن عقلانية السياسي يتجلى أساسا في انتظام الدولة وخضوعها للدستور. ومن اللافت للانتباه بهذا الصدد أن نسجل أن فشل الثورة الفرنسية إنما يرجع إلى كونها لم تفلح أبداً في تثبيت العنف في دستور؛ إذ تمثل الدساتير العديدة المجهضة التي أنتجتها مقبرة لما هو عقلاني؛ ولا شك أن للرعب صلة بهذا الذي حصل. إن لهذه العقلانية نتائج ومترتبات كثيرة : فهي تضمن، ابتداءاً، الوحدة الترابية، أو قل الوحدة الجغرافية للسلطة القضائية لجهاز القوانين؛ ثم إنها تضمن كذلك آجالا أطول من الوجود العابر للكائن الإنساني أو إنها تحقق إرجاء للوفاة، بحسب عبارة حنا أرندت؛ وتتيح، كما بين ذلك «دلتاي» بصورة تستحق الإعجاب، إدماجا لأجيال مختلفة، أي

إدماجا لتراث موروث ومشاريع تنفتح على مستقبل الجماعة التاريخية بوصفها كلاً لا يتجزأ. تكمن عقلانية الدولة في هذه الوظيفة التي تتحدد في مَدِّ الجسور بين تراثات ومشاريع، مشاريع يهددها غياب الذاكرة الجماعية المميز للعقلانية الأداتية الخالصة؛ لأن التقنية لا ماضي لها، إذ تمحو آثارها كُلَّما حققت تقدما، ولا تضع نصب عينيها إلا الأداة القادمة التي تكون أكثر تطورا من سابقتها. والدولة، على وجه التحديد، هي ما يُقاوم هيمنة تكنولوجيا بلا ذاكرة، من خلال التوفيق بين موروث الأجيال والمشاريع الحديثة المصطبغة بصبغة الأسواق، ومن ثَم بالإنتاج والإستهلاك وأوقات الراحة والتسلية.

بيد أن للدولة وجها آخر، للعقلانية ظَهْرٌ يتمثل في بقية العنف المُؤَسِّس. هو الآخر يرجع في جزء منه إلى تراث فريد تتخذ طبيعنه، فيما أرى، طابعا ملغزاً أكثر فأكثر. يكاد السياسي يكون بلا أصل، أقصد أن السياسي يوجد دوما قبل السياسي؛ فقبل «القيصر» (César)، هناك «قيصر» آخر، وقبل «الإسكندر» كان هناك أسياد... كما لو أن الأمر يتعلق، نوعا ما بتراث السلطة أكثر من سلطة التراث، الذي يشكل النقطة العمياء في السيادة. إننا لا نعلم مصدرها. وقد كان يحلو لحَنَّا أرندت أن تستشهد بهذه العبارة اللاتينية : Potestas in populo, auctoritas in senatu، «تأتي السلطة من الشعب، والسيادة من مجلس الشيوخ». وليس المراد بِ«مجلس الشيوخ»، القدماء فقط الذين يجتمعون، ولا يزالون، من حيث هم قدامى، معاصرين لباقي فئات الشعب؛ إن المقصود هنا، إذا شئنا، هو أقدمية القدامى.

هنا، في اعتقادي، يوجد شيء من طبيعة أخرى، يحمل أثر عنف المؤسسين؛ لأنه، بالأساس، قد لا توجد دولة لم تنبثق عن عنف، سواء تعلق الأمر بغزو، أو بزواج قسري، أو بإنجازات حربية حققها بعض كبار مُجَمِّعي الأراضي. قد يعتقد البعض أن الأمر هنا يتصل بتراث سَتتم تصفية الحساب معه بصورة تدريجية، وبأن العقلانية الدستورية ستقلصه إلى الحد الأدنى؛ غير أن الدستور نفسه سيعيد الإعتبار إلى هذا الطابع اللامعقول في صورة القدرة على اتخاد القرار عند الأمير. ربما يتصور البعض أن هذا العنصر يرجع، عند هيجل، إلى كونه يضع الـمَلَكِيَّةَ نصب عينيه؛ بيد أنني أعتقد بأنه يتحدث عن جميع الأنظمة، بما في ذلك أنظمتنا نحن. هناك، في الأخير، من يتخذ القرار في القمة، سواء بشأن تهديدات الحرب، وبالرد المناسب الذي تقتضيه وضعية من الوضعيات القصوى، أو بكل بساطة حينما يجري التوسل بالقوة لفرض قرار من

قرارات العدالة. إننا نلتقي هنا بالعنف المُتَرَسِّب الذي كان موضوع اهتمام «ماكس فيبر» عندما قال بأن الدولة هي اللجوء إلى القوة الشرعية في نهاية المطاف. على هذا المستوى نعرف هل توجد دولة أم لا. لنتذكر بهذا الخصوص الرئيس كنيدي إبان اندلاع أزمة الصواريخ؛ إذ كان من الضروري أن يوجد حتما من يتوفر على الشفرة السرية التي تمكن من إطلاق القوة النووية. إننا نلفي داخل الدول سلطة لاتخاذ القرار، وقدرة على الإدارة، ونوعا من التعسف، وهي أمور من طبيعة مغايرة لإرادة العيش المشترك بالصورة العقلانية التي نجدها عند المجتمع المدني. لقد طُفت كثيراً حول هذا المشكل، ظنّاً مني أننا لا نستطيع تلافيه إذا كنا نريد التفكير فلسفيا في السياسي، الذي يمثل شكلاً متقدما للعقلانية، لكنه يتضمن أيضا شكلا من اللاعقلانية الضاربة بجذورها في القدم. يحسن بنا أن نعطي لهذه الأخيرة العناية التي تستحقها، فهي تفرض على المواطن واجب اليقظة إزاء انبثاقات العنف التي تظل منقوشة في بنية السياسي ذاته.

• **ألا نجد هذه الفكرة المرتبطة بمفارقة السياسي حاضرة أيضا عند حنّا أرندت؟**

□ صحيح أني حاولت أيضا عرض هذه المفارقة انطلاقا من تحليلات حنّا أرندت، وذلك حتى لا أبقى دوما حبيس مقولات مثل العقلاني/ اللاعقلاني، المعقول/ اللامعقول. وقد أعجبتني إحدى أفكارها، التي أعيدُ صياغتها بالقول إن السياسي يتمظهر على شكل بنية متعامدة، ذات مستوى أفقي وآخر عمودي. فمن جهة، إذن، نجد الرابطة الأفقية التي تجسدها إرادة العيش المشترك : وهو ما تطلق عليه السلطة، التي لا تستقيم إلا بإرادة الناس ورغبتهم في التعايش؛ إرادة العيش المشترك هاته تكون صامتة، وغير ملحوظة على العموم، ومطمورة، بحيث لا ننتبه لوجودها إلا حينما تتفكك، أو عندما تكون مهددة : إنها تجربة الوطن لحظة تُحدق به الأخطار، المقترنة بالإنكسارات الكبرى التي تشكل هي الأخرى فترات تتفكك فيها الرابطة السياسية.

وفضلا عن ذلك، هناك الجانب العمودي، التراتبي، الذي كان فيبر يفكر فيه حينما أقحم مفهوم السياسي في الحقل الإجتماعي في مستهل كتابه Wirtschaft und Gesellshaft [1]، عبر إقامته لتمييز عمودي بين الحاكمين والمحكومين؛ ولا يخفى، بالطبع، أنه يربط الإستعمال المشروع والأخير للعنف بهذه العمودية.

الراجح أن الطابع الملغز للسياسي يعود إلى هذه البنية المختلة؛ وليس من شك أننا نأمل أن تتمكن السلطة بأكملها من الانبثاق عن إرادة العيش المشترك، وأن تذوب

---

(1) صدرت الترجمة الفرنسية تحت عنوان: *Economie et societé*, Plon, Paris, 1971

من جديد العلاقة العمودية كلها في العلاقة الأفقية -إنه، نوعا ما- أمل التدبير الذاتي - لكن ربما يمثل هذا أيضا نهاية للسياسي، ولكل ما يتضمنه من مزايا على صعيد تجميع الأجيال والمصالحة بين التراثات والمشاريع المستقبلية. ومن الممكن، في نهاية المطاف، أن لا تمارس هذه الوظيفة المُوَجِّهة للسياسي إلا إذا تم إيجاد توافق بين العلاقة التراتبية والعلاقة التعاقدية. وبمواصلة السير على نفس الخط، سَنُحدِّد إذن المشروع الديموقراطي كمجموعة من التدابير المتخذة حتى يتغلب العقلاني على اللاعقلاني، لكن بشكل متزامن حتى يتسنى للرابطة الأفقية لإرادة العيش المشترك أن تتغلب بصورة اعتيادية على العلاقة التراتبية للحكم والسلطة.

تجدر الإشارة إلى أنني عُدت إلى نفس المشكل عبر طريق آخر، من داخل التفكير الأخلاقي، انطلاقا من مفهوم «السلطة».

إن السلطة شيء مُقلق للغاية، على اعتبار أنها تحيل، على سبيل التضاد، إلى الإستقلالية. وفي الواقع، ألا يمكن اعتبار التعاقد السياسي نقلا لاستقلالية الفرد بالمعنى الأخلاقي إلى الجسم السياسي ؟ كيف نحدد السلطة؟ بقولنا إن الحرية هي منبع قانونها الخاص وأن القانون الأخلاقي هو منبع الحرية، إننا نكون هنا، بتعبير كانطي، إزاء «معطى عقلي»، وعلاقة تركيبية قبلية. بيد أننا، بالرغم من توسلنا بلفظ الإستقلالية هذا، نصطدم ابتداءً من المستوى الأخلاقي، وإذن حتى قبل بلوغ المعطى السياسي، بشيء يمتنع عن الذوبان في تعريف للحرية بوصفها منبع قانونها الخاص. وتتجلى هذه المقاومة أَوَّلاً في صورة الخارجية : إنها البعد الذي توفق «لِفناس» في استكشافه، فخارجيةِ الغير هي التي تدعوني إلى تحمل المسؤولية، وتجعل مني ذاتا مسؤولة. كما يمكن أن تتجلى في التفوق الذي يمكن أن تُبرزه العلاقة مُعَلِّم/ مُتَعلِّم، سواء تعلق الأمر بالتراث السقراطي أو بالتراثِ اليهودي المرتبط بسيد العدالة - والتراثان يجتمعان على ما يبدو في رائعة القديس أغسطين : Magistro. أخيرا، وبعد الخارجية والتفوق، نجد أنفسنا أمام لغز السبق : فقبل القانون الأخلاقي هناك دوما قانون أخلاقي، تماما مثلما أن هناك قيصر آخر قبل قيصر؛ وقبل الشريعة الموسوية نلفي شريعة بلاد ما بين النهرين [دجلة والفرات]، وقبل هذه الأخيرة نجد حتما شرائع أخرى سبقتها، إلخ. نحن هنا حيال هذا الذي يوجد دوما من قبل، والذي يجعل كل بحث عن بداية لها تاريخها يفشل أمام منظور الأصل. وكأن الأمر يتعلق بجدل الأصل والبداية : نسعى إلى تأريخ البداية وموضعتها في إطار كرونولوجي، غير أن الأصل يهرب دوما إلى الوراء، في

نفس الوقت الذي ينبجس فيه الحاضر في صورة لغز هذا الذي يوجد هنا دوما من قبل.

• **إنه جدل لا نعدم مع ذلك أمثلة أخرى عنه.**

□ نعم، إننا نعثر له على تَجَلٍّ غريب على المستوى الذي يمكننا وصفه، بنوع من التوسع، بـ«الأدبي»، عبر الصيغة الملغزة لإعادة الكتابة المستمرة للقوانين والأساطير. لنأخذ على سبيل المثال أساطير الأصل. هنا أيضا سنجد أنه قبل أسطورة الأصل هذه أو تلك كان هناك دوما أسطورة أخرى. قبل الطوفان التوراتي، قبل نوح، ستعثرون على طوفان آخر يهم بلاد ما بين النهرين. كل شيء يحدث كما لو أن الهرب خلف الأصل سَيُوَلِّد سيرورة لا متناهية لإعادة الكتابة.

إننا نجد في نظام الأساطير، كما في النظام الأخلاقي والسياسي، هذا النوع من الإنفلاق بين البداية الـمُؤَرَّخَةِ بشكل مثالي والأصل الهارب الذي نحاول اللحاق به عبر سيرورة إعادة الكتابة.

غير أننا نلحظ نفس الظاهرة في نظام ما يمكن تسميته عمليات إعادة الكتابة المؤسسية : فكل من حاول التفكير انطلاقا من نقطة الصفر وجد نفسه ملزما على تصور براديغم سابق يستند إليه. وأحسن مثال شاهد على ذلك هو الثورة الفرنسية؛ إذ وضع الثوار تقويما جديدا، يتضمن السنة الصفر، واليوم الصفر، لكن هذا الإجراء لم يجد بدّاً من اتخاذ النموذج الروماني كإطار مرجعي، وهو بدوره كان يستند، من أجل تأسيس روما، إلى نموذج سابق؛ لنتذكر هنا المؤرخ الروماني «تيت ليف» (Tite-live). من المذهل حقا أن يقوم السياسي، في حدود مستواه، بتكرار لغزٍ الكوني والأخلاقي. فبوسع الواحد منهما أيضا أن يصلح تماما كنموذج للآخر؛ وقد أُسَلِّم لمن يقول : بما أن هناك في البدء لغز السياسي فإن الأصل يكون أيضا بداية، وتأخذ هذه البداية صورة أمر : ألا يتعين القول، علاوة على ذلك، بأن البداية النموذجية ليست سوى أمر صادر عن الملك أو السيد ؟ ترجع هذه البرهنة أساسا إلى المدرسة الإسكندنافية للتأويل التوراتي المعروفة بـ«الإيديولوجيا الـمَلَكِيَة» التي ترى أن كل ما هو عظيم على المستوى الأخلاقي، السياسي، الكوني في إسرائيل القديمة إنما أعيد بناؤه حول صورة الملك. إلا أنني أعتقد بأنها لا تمثل إلا إحدى المداخل الممكنة، لأننا نستطيع القول، في المقابل،بأن صورة الخالق وصورة سيد العدالة تنبثقان دفعة واحدة خارج دائرة سلطة السياسي. لذا أرى بأنه يتعين أن نسلم بتمايز الإشكالات الكونية، الأخلاقية والسياسية، وتلاقحهما

المتبادل.

• لكن إذا كان السياسي، في النهاية، يجد دوما شيئا يفترضه، فإن هذا لا يعني أن السؤال لا يدخل البتة ضمن اختصاص الفيلسوف ؟

▫ إن الدور الذي يضطلع به الفيلسوف، في إطار هذا السؤال، هو أن يبين، من جهة، أن السياسة كتكتيك لحيازة السلطة، لا تستنفذ السياسي بوصفه بنية مُكَوِّنة للواقع الإنساني؛ وبأن السياسي، من جهة ثانية، لايستنفذ كامل الحقل الأنتروبولوجي طالما نعثر في سجلات أخرى -أخلاقية ودينية- على إشكالية السبق، والتفوق والخارجية، التي كنا نعتقد أنها خاصة بالسياسي. وهي الإشكالية التي يقع على عاتقنا أن لا نستسلم لجاذبيتها؛ ولنتذكر بهذا الخصوص ما كان يقوله غادمير : لا يستقيم التفوق إلا إذا تم الإعتراف به. وتبرز أهمية تيمة الإعتراف في كونها تعيد إقحام عنصر التبادل في علاقة غير متناظرة أساسا. لكن يتوجب أيضا أن نضيف، في هذه الحالة، بأن الإعتراف يظل اعترافا بالتفوق؛ والإعتراف بالتفوق هو الفعل الصادر عن المتعلم الذي يقبل بتعليم المعلِّم له. وأعتقد أن علاقة الأستاذية هذه غاية في الأهمية على اعتبار أن الأمر لا يتعلق بالعلاقة سيد/ عبد، وإنما بشيء آخر نوعي تماما.

• مع أنه، في الإعتراف ذي الطابع السياسي، بين المواطن والسلطة، يتعين أن يبقى النقد كذلك ممكنا.

▫ غير أني، في الإعتراف، أُدخل قطعا هذا البعد. لأن الإعتراف لا يأتي بالغصب، ولا يُنال بالتخويف، بالتهديد والإغراء، أي في النهاية عبر التوسل بالسفسطة. إن الإعتراف لا يحصل إلا إذا كان مقبولا بصورة نقدية.

ربما هنا يكمن مشكل الديموقراطية : كيف نربي على الانخراط النقدي مواطنين يوجدون في وضع لا يستطيعون معه، بالاعتماد على أنفسهم، إنتاج السياسي؟ هذه هي النقطة المذهبية التي تجعلني أبتعد عن «كلود لوفور» (Claude Lefort)، الذي يلح، أمام هذا اللغز المتعلق بأصل السلطة، على غياب أساس خاص تنبني عليه الديموقراطية؛ فالديموقراطية، في نظره، هي أول نظام لم يتأسس على شيء، وإنما على ذاته، أي على العدم[3]. من هنا هشاشته القصوى. أحاول القول، من جهتي، بأنه ينبني

---

3) وُلد كلود لوفور سنة 1924، من أهم مؤلفاته: *L'nvention démocratique*, Fayard. 1981; *A: l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy,Paris, 1991

وهو تلميذ لمرلوبونتي، أسس بمعية «كورنليوس كاستورياديس» (corneluis castoriadis)، مجلة *Socialisme ou Barbarie* ، وأصدر مع بيير كلاستر مجلة *Libre*، يعتبر من الأوائل في فرنسا الذين انبروا، من موقع يساري، إلى نقد البيروقراطية والنزعة الكليانية السوفياتية.

دائما على السبق الذي يحققه قياسا إلى ذاته. فهل يجوز لنا أن نسمي هذا تأسيسا ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فإنه سيكون بالمعنى الذي نتحدث به عن الأحداث المؤسِّسة. بيد أن هذه الأحداث المفترض أنها مُؤسِّسة لا تنفلت من لغز الأصل الهارب أو إن شئت قل من جدلية الأصل الأزلي والبداية التي لها تاريخ معين.

لكننا مع لفظ «الديموقراطية» نوجد حقا في حالة تشويش إزاء دلالته المعجمية؛ أذكر جيدا ما كان يقوله «أرون»، وقد كان مصدر إزعاج لنا، إلا أنه كان مُحقّاً ألف مرة: «الديمقراطية = تحديد الحكومة الجيدة. وماهو جدير بالإعتبار هو النعت الذي نسنده لهذا اللفظ. الديموقراطية الشعبية، الديموقراطية الليبرالية...»

• ضمن القلق الراهن للديموقراطيات الذي تشيرون إليه، هل يلعب عجز المواطنين، الذين يوجدون في وضع لا يستطيعون معه إنتاج السياسي بالاعتماد على انفسهم، دوراً كبيراً في ذلك ؟

□ من المؤكد أن هذا أحد مظاهره. فهذا القلق يرتبط بشكل أقل في المرحلة الراهنة بالعنف المترسب الناجم عن العلاقة العمودية، وهو العنف الذي يتعين على المواطن أن يحمي نفسه منه، مما يرتبط بنوع من الصعوبة التي يجدها السياسي في العثور على علاماته الخاصة، أو إذا شئت قل تلك التي تصادفها الدولة المعاصرة في التموضع حيال المجتمع المدني.

أولا، لأن الدولة القُطرية تجد نفسها واقعة بين فَكَّين على صعيد السيادة، بين السيادات العليا -أوروبا، المواثيق الدولية، الأمم المتحدة- والسيادات الدنيا - السلط المحلية، السلط البلدية، إلخ. فسيادة الدولة مؤطرة من فوق ومن تحت. والحق أن الدول الفدرالية، كالولايات المتحدة أو ألمانيا تتوفر بهذا الصدد على تراتبية مقننة بشكل أفضل من تراتبيتنا.

غير أن هذا القلق موجود أيضا في تجربتهم، ويرجع أساسا إلى كون سيادة الدولة أصبحت، في داخلها، مستعصية على الفهم بفعل تعقد دوائر الإنتماء التي تحكم المجتمع المدني. ها هنا نلتقي مجددا بالمؤلفين الذين أشرت إليهم في البداية، أولئك الذين يقلِّلون من شأن السياسي عبر اختزاله إلى إحدى دوائر انتماء المواطنين. فأن تندرج هذه القراءة في نطاق فينومينولوجيا الرابطة الإجتماعية وعلاقات التفاعل، وأن تكون هذه الفينومينولوجيا، من حيث هي وصف للمظاهر، مقبولة، فهذا أكيد؛ وبالفعل، فنحن لا نتصرف في جميع اللحظات كمواطنين، بل نسلك من حين

لآخر فقط كمواطنين -عند التصويت مثلا- لكننا نتصرف في الغالب كمنتجين أو مستهلكين. وهذا ما يفسر سيادة الإنطباع عندنا بأن السياسي ليس إلا واحداً من بين الأنشطة التي نضطلع بها. غير أننا ننسى هنا، فيما يبدو لي، أن الدولة تبقى، حتى عندما لا نهتم بالسياسي، هي المشتمل على كل دوائر الإنتماء التي ندين لها بالولاء. ليس لنا إزاء الدولة نفس الولاء الذي لنا حيال الجامعة أو أي نادٍ لكرة القدم؛ فرابطة المواطنة تُفترض دوما من قِبل الجميع. فهي المُشْتَمِل والمشْمول في آن واحد، وأعتقد أننا هنا أمام الصورة الجديدة التي أخذتها المفارقة السياسية، وهي صورة مخاتلة وأقل عنفا من تلك التي كانت سائدة في الخمسينيات أو الستينيات : وقد ظهرت بوضوح في الفترة الستالينية عبر الصورة المأساوية للانفصال الحاصل بين العقلاني واللاعقلاني في الممارسة الإعتباطية للسلطة؛ أما اليوم، فالخطر يكمن بالأحرى في الاختفاء أو في الطابع المستغلق على الفهم للانتماء السياسي. فلو ضاعت الدولة...

• **هل بوسعكم أن توضحوا لنا أكثر هذا المَشْمول - المُشْتَمِل في رابطة المواطنة؟**

□ ما أردت قوله هو أن الإنتماء للجسم السياسي ليس من طبيعة الإنتماء إلى هذه أو تلك من الدوائر التي تُحدد أدوارنا، حقوقنا واجباتنا، امتيازاتنا وأعباءنا. فـ«المدينة» بالمعنى السياسي لا تقبل الإختزال إلى مجموع «المدن» التي ننتمي إليها، وإلى مجموع دوائر الولاء المُشَكِّل للمجتمع المدني.

• **لكن لماذا، إذن، تستعملون لفظ مشمول حين تتحدثون عنها ؟**

□ لأن البحث أو ممارسة السلطة نشاط تنافسي يشغلنا فقط من بين أنشطة أخرى كثيرة. فحين نتوجه لحضور اجتماع سياسي، فإننا نذهب إلى مكان مختلف عن أماكن التبضع مثلا. على هذا النحو يمكن أن يتولد عندنا الإنطباع بأننا لا نتحرك ككائنات سُياسية إلا عَرَضاً، بنفس المعنى الذي لا نتصرف فيه كمستهلكين أو منتجين أو كمهنيين أصحاب كفاءة إلا بشكل معزول وغير منتظم.

إن القواعد التي بموجبها نتتمي إلى الجسم السياسي هي من طبيعة مغايرة تماما، وهي تختلف من حيث قوانينها من بلد إلى آخر. فالعلاقة، على سبيل المثال، بين الجنسية والمواطنة يمكن أن تكون محكومة بقانون الدم أو قانون الأرض. في ألمانيا، حتى لو كُنتَ مقيما فيها لمدة طويلة، فإن ذلك لن يعطيك الحق في أن تصبح ألمانيا؛ لكن، بالمقابل، يمكنك الإدلاء بصوتك في بعض الإنتخابات. أما في فرنسا، فالأجنبي لا حق له في التصويت. تحظى إذن قاعدة الإنتماء للجسم السياسي بخصوصية مطلقة،

حتى بالقياس إلى قرارات سياسية ثانوية. فحق اللجوء، حق الأقليات، الحرمان من الجنسية أو نيلها، والطريقة التي نُعرف بها كأعضاء في هذا الجسم السياسي أو ذاك، كلها تخضع إلى القواعد التي تنضبط لها المدينة بوصفها كياناً مُشتمِلاً، لا من حيث هي واحدة من المدن المتوقعة ضمن طوبوغرافيا الإنتماء.

مثال آخر تقدمه لنا حدود السلطة القضائية لدولة معينة، لأن الأرض ليست جغرافيا فحسب، بل هي فضاء لصلاحية القوانين، خارجه تغدو قوانين أخرى هي الصالحة. إن فضاء السلطة القضائية لدولة ما هو الذي يبين أن الإنتماء إلى الجسم السياسي يوجد حقا في المرتبة الأولى.

هناك إذن نوع من اللاتحديد النسبي فيما يندرج ضمن نظام السياسي وما ليس مندرجا فيه؛ إننا نجد صعوبة في موضعة الدولة التي تُعَد المؤسسة المُشْتَمِلة، وفي نفس الوقت واحدة من المؤسسات التي تعمل بكيفية متقطعة، بفضل عمليات غير متواصلة كالانتخاب أو التظاهرة، إلخ. أعتقد أن هذا مظهر جديد، وربما يكون المظهر الراهن الأكثر بروزا فيما أسميته من قبل المفارقة السياسية.

• **ألا تنشأ الصعوبة من أنه إذا لم يكن كل شيء سياسيا، فإن كل شيء قابل لأن يصبح كذلك ؟ التدخين كان ينتمي إلى عهد قريب إلى الدائرة الخاصة؛ غير أنه بات اليوم موضوعا لتقنين تُعنى به الدولة.**

□ لكن ما هي العلامة التي تؤشر على أنه سياسي ؟ إنها تتجلى في العقاب الذي يترتب عن خرق قانون منع التدخين في بعض الأماكن. إنها العلامة الوحيدة الشاهدة على طابعه السياسي، بالإضافة إلى كون هذا الإجراء صادر عن الدولة بوصفها مُشرِّعة.

• **لهذا لا مناص من وجود البرلمان، حتى لا تتحدد القاعدة بصورة اعتباطية.**

□ هذه خاصية للسياسي لم يسبق لنا التطرق إليها، تقسيم السلط، والعلاقة بين السلط والسلطة. بالطبع هذه مسألة غاية في الأهمية؛ لقد سلكنا في فرنسا توجها مغايرا لذلك الذي حدده «مونتسكيو»، والذي اعتُمد من قبل في الولايات المتحدة؛ حيث اخترنا توزيعا ميزنا فيه بين التنفيذي، التشريعي والقضائي؛ ولا يعتبر هذا الأخير سلطة تامة، وإنما يمثل دائرة كفاءة ونفوذ.

بوسعنا القول، متى استعدنا الخطاطة الأصلية، أن التشريعي هو موضع العقلانية، الآخذة باستمرار في التشكل والمراجعة، بينما التنفيذي هو موضع الإستعمال الأخير

للقوة. يعجبني كثيراً التعريف الذي أعطاه «إريك فايل» (Eric weil) للدولة : إنها، بحسبه، التنظيم الذي يسمح لجماعة تاريخية باتخاذ القرارات[4]. إننا نجد، بداية، في هذا التعريف فكرة الجماعة التاريخية : فليست الدولة هي التي تخلقها، وإنما هي معنية بتأطيرها. ثم نجد فيها أيضا فكرة تنظيم للسلط بغرض اتخاذ القرارات : وهذا هو البعد الإرادي للدولة، المندغم مع ما أسميته «العنف المترسب».

أستعمل النعت «مترسب» بدلا من «مُكوّن»، لأن العنف لا يمثل السياسي برمته، وإنما هو نصيبه من الظل. إنه يتضمن تهديداً مستمراً بالانفلات من عقاله، لكنه، في نظري، ليس مُكوِّنا للدولة.

• **ألن تقولوا، إذن، بأن الجديد الذي تحمله الديموقراطية معها حاضر في الإجراءات التي تتخذها الدولة ضد العنف المترسب في السلطة ؟**

▫ بالفعل على هذا النحو أرى خصوصية الأنظمة الديموقراطية، بدلا من الطريقة التي يعتمدها «كلود لوفور»، والتي تتحدد برأيه في قدرتها على التأسيس الذاتي، أو إن شئت قل في قدرتها على أن تتأسس على الفراغ. ففي نظره تعتبر هذه بلا شك كيفية لإعطاء الإعتبار لأصالة وَجدَّةِ الديموقراطية. بيد أني أعتقد، من جهتي، فيما يتصل بمسألة تأسيسها، بأن الديمقراطيات هي أنظمة وارثة. فهي وريثة لأنظمة ذات بنية تراتبية أو بعبارة أدق ذات بنية لاهوتية سياسية. صحيح أن اللاهوت السياسي الكلاسيكي قد غدا شيئا عفا عنه الزمن؛ فادعاء تأسيس السياسي على اللاهوتي، أو إذا أردنا استعادة خطاطتنا، على المحور العمودي للسلطة التابعة بدورها للسلطة الإلهية، هو ادعاء قد انتهى وزال إلى غير رجعة. لكن لا ينبغي أن نستنتج بأن اللاهوت السياسي في كليته قد فقد معناه : فإذا ما بقي منه شيء، فإنه يتعين أن يرصد جهة إرادة العيش المشترك كتطبيق لمبادئ الأخوة. أنا مقتنع بهذا الخصوص أنه توجد في مفهوم «شعب الله» وفي عُنْصُرِه تبادلية كنسية مكتملة، وإمكانات حقيقية للتفكير في نموذج سياسي.

يلزم بهذا الصدد إلقاء نظرة على تاريخ إسرائيل التوراتي، الذي يتسم بفرادة مطلقة. إقرأ مُجدَّداً «أشعيا»[5] (Isaïe) الثاني «هَوِّنوا، هَوِّنوا على شعبي، يقول ربكم. خاطبوا قلب أورشليم وأعلنوا له أن عبوديته قد انتهت...». ما هي السلطة التي تستند

4) إريك فايل (1904-1977) يعتبر على الخصوص مؤلف: *Hegel et l'Etat*, vrin, Paris 1955; *Philosophie politique*, vrin, Paris, 1956. كما أن مشكل العنف كان في قلب تأملاته واهتماماته.

5) Issaïe, 40 et 55.



إليها هذه الرجاءات ؟ لا شك أنها تستند إلى سلطة «قورش» (cyrus)* ! المذكور إسمه مرتين في «أشعيا» الثاني : «أقول عن قورش : إنه الراعي الذي اصطفيته؛ وسيحقق مشيئتي كاملة بقوله لأورشليم : انبني مجددا ! وللهيكل : تشيّد !» وأيضا «هكذا تكلم «يهوه» (Iahve) مع مسيحه، مع قورش...». نحن هنا إزاء قضية ترتبط بلاهوت سياسي خارجي. لأن قورش قاد سياسة يمكن نعتها بالمتعددة الثقافات، إذ سمحت للمنفيين والنازحين بالعودة إلى أورشليم؛ لقد تصرف لمصلحة «سياسي» لا يدخل ضمن خريطتهم الإدراكية، وبهذا تمكن العبريون من التفرغ لإعادة بناء الهيكل. لا شك أن تاريخ إسرائيل عرف لحظات استقلال، خصوصا مع «عزرا» (Esdras) و«نحميا» (Néhémie)، كما شهد تبلور نوع من الثيوقراطيا، لكن من دون سلطة سياسية. إن السلطة السياسية كانت من نصيب الفُرْس، ثم الأمبراطوريات الهلينية، ومن بعدهم الرومان. أمامكما هنا مثال فريد للديني الذي لم ينتج ثيولوجيا سياسية من النمط الإستبدادي. كل تاريخ موت وانبعاث شعب من خلال تجربة المنفى، وإشكالية تأسيس التراثات البطريركية، أو بعبارة أخرى، لقد كَمَن العمل الكبير لما يمكن تسميته مدرسة «عزرا» الثاني، في إعادة التفكير والتوفيق بين تراثين مختلفين تماما : تراث إبراهيم ويعقوب، أو قل تراث الآباء، وتراث موسى، أقصد تراث الهجرة الأولى خارج مصر. أي الدمج نوعا ما بين إبراهيم وموسى. والحق أن هذا التوفيق بين تراثات متباينة لم يكن ممكنا إلا لأنه يشكل في نفس الآن مصالحة مع الماضي عبر استذكار الهدم. يبدو لي أنه في وسعنا اليوم إعادة النظر، بعد موت الثيولوجيا السياسية ذات النزعة الثيوقراطية، في هذه الترسيمة التوراتية - التي قد تكون علاوة على ذلك الترسيمة المسيحية الأساسية المتمحورة حول الموت والبعث. ها هنا نجد إمكانية قيام ثيولوجيا سياسية أصلية ومبتكرة قادرة على البقاء بعد اختفاء الثيولوجيا السياسية المتسلطة، التي كان فيها النظام الكنسي يمنح مباركته للسياسي فيما كان السياسي يعطي للنظام الكنسي قوة سلطته الدهرية؛ إن تبادل السلطة الدهرية والمباركة الدينية هو الذي يجسد نظامنا الثيولوجي-السياسي، الذي نسجل ها هنا موته.

ومن المعلوم تاريخياً أن ديموقراطيتنا قد أخذت المكان الذي كان يحتله هذا النوع من المؤسسة الثيولوجية. وعلى هذا النحو، لا يمكننا القول، مثلما ذهب إلى ذلك «كلود

*) قورش: ملك من ملوك الفرس، انتصر على كريشوش crésus، ملك ليذيا Lydie واستولى على مملكته ثم توجه إلى بابل سنة 540 حتى قيل إن «يهوه» هو الذي نصر «قورش» وسُميّ راعي يهوه ومسيحه. أصدر سنة 538 قراراً برجوع اليهود إلى الأرض المقدسة وإعادة بناء معبد أورشليم(المترجم).

لوفور»، بأن ديموقراطيتنا بلا أساس إلا إذا كان النظام الثيولوجي ذي الطابع الإستبدادي هو النظام الوحيدِ الممكن. والحال أني أعتقد أنه كان يكمن في الواقع في شكل مؤدلج، وأن هذه الإيديولوجيا الثيولوجية وحدها هي التي ماتت. غير أن الديموقراطية، طالما ظلت تتحرك تحت شعار المفارقة، فإنها ستواصل الإستفادة من واقع نقل السلطة ومن تراث ممارسة الحكم. تتجلى أصالة الديموقراطية إذن في الإجراءات المتخذة من أجل تدبير الشأن السياسي بطريقة مغايرة لتلك التي تجعل السلطة رهينة المباركة الدينية.

يتعين علينا أن نتلافى التقوقع داخل ما جسدته الترسيمة الرومانية للنظام الثيولوجي ـ السياسي، والمقصود هنا بالرومانية المعنى المزدوج الذي يشير إلى كل من روما الأمبراطورية وروما الفاتيكان.

لقد تحدثت عن تاريخ إسرائيل، بيد أنه بوسعنا أيضا التفكير في المثال الذي تقدمه لنا النزعة الطهرانية في القرن السابع عشر، حيث نعاين طريقة في الجمع بين الديني والسياسي مغايرة تماما لتلك التي تعرَّفْنا عليها هنا، من خلال التبرير الإلهي للسلطة السياسية. وهي المسألة التي سبق لتوكفيل أن اعترف بها، إذ تشكل بحسبه خصوصية أمريكية.

• قلتم إن الديموقراطية قد حلت محل الشكل التسلطي للنظام الثيولوجي- السياسي، الذي أحدثت قطيعة معه. إلا أننا اليوم اعتدنا التفكير فيها بالمقارنة مع النزعة الكليانية.

□ من الواجب أن نحتفظ بهذه المرجعية المزدوجة، لأنه من الثابت أن القطيعة الديموقراطية قد تحققت على خط مزدوج. فمن جهة، وأنا أوافقكما على ذلك، كانت القطيعة مع النزعة الكليانية، التي تُعتبر غير مسبوقة من كل النواحي؛ ثم من جهة ثانية، مع التراث الإستبدادي الذي من الضروري عدم الخلط بينه وبين النزعة الكليانية، لأنه عرف فتراته الزاهية : إن محاولة تأسيس السلطة السياسية على السلطة الإلهية، أقصد على السلطة المفترضة لمشرِّع أسمى، مُتَسيِّد على الكون، هي شيء ينبغي أن نقدره حق قدره. لقد تشكلت الديموقراطية ابتداءً عبر تسطيرها لقطيعة مع هذا التراث الإستبدادي، ثم أكدت نفسها فيما بعد من خلال معارضتها للنزعة الكليانية، وهي المعارضة التي أرغمتنا على إعادة تعريف الديموقراطية نفسها.

• كيف تؤوّلون انبثاق النزعة الكليانية في القرن العشرين، إذا صح أنها، كما أسلفتم، حدث غير مسبوق ؟

□ إننا نلفي في النزعة الكليانية شيئا يُشكل، على الأقل في قسمه الأكبر، تجديداً كبيراً يتمثل في مشروع إنتاج إنسان جديد، والتطلع إلى الإنطلاق من الصفر. وبهذا الخصوص أعلن أني مسكون بنفس القلق الذي تملك «حنا أرندت» طوال حياتها : كيف أمكن حدوث هذا ؟

يتعين التوصل إلى كيفية تُمكِّن من النظر الذي يُزاوج وينسق بين مقاربتين متعارضتين تماثلان إلى حد ما طرفا نفس السلسلة : من ناحية، نجد ما يطيب لي تسميته مدخلا عبر الشر المطلق، ومن ناحية ثانية، هناك مدخل عبر التفسير التاريخي. ولا أدري هل سبق لأحد أن حاول التأليف بين هاتين المقاربتين. لنتذكر عبارة «مالرو» (Malraux)، التي صَدَّر بها «جورج سمبرون» (Jorge Semprun) كتابه الرائع، الكتابة أو الحياة : «إنني أبحث عن المنطقة الحاسمة في النفس حيث يتعارض الشر المطلق مع الأخوة». على الرغم من أننا لا نريد أن نُفرط في الإسراع نحو ثيولوجيا بالمقلوب، من خلال الحديث عن الشر المطلق؛ إلا أن السؤال الذي يطرح هو كيف نتجنب إسناد مبدأ الكليانية إليه ؟ وبِمَ نتعرف عليه ؟ وما هو منحناه الطبيعي ؟ يتحقق هذا أولا بتجميع العلاقات الإنسانيَة عبر تذويب كل الروابط الاجتماعية الأخرى؛ وإنتاج إنسانية ذات طابع جماهيري بحيث لا تخضع لأيّ مبدأ مُنَظِّم آخر غير الدولة التي تتجسد في شخصية القائد. ليس من قبيل الصدفة إذن أن تنتج النزعة الكليانية الإبادة الجماعية، أي الموت الذي يتم تكبيده للجماهير من خلال تدمير الروابط بين البشر، إذ تصبح الإنسانية massa perdita، حيث يكون من العسير كل العسر التمييز بين المحتضرين والأموات. هذا حال اليهود بصورة أساسية، لكن ينبغي أيضا أن نفكر في جميع من تَعَرَّضَ للإبادة؛ ولا ينبغي أن يفوتنا أن «بوشنفالد» (Buchenwald) قد فُتح أوّلا لاحتجاز الشيوعيين الألمان وكل أولئك الذين اعتبروا منحرفين بالقياس إلى معايير الدولة النازية؛ وبعضهم، نذكر على سبيل المثال «مرغريت بوبر نيومان» (Margarete Buber-Newman)، عاش تجربة النفي مرتين : السوفياتي والنازي[7]. هؤلاء تعرضوا للإبادة مرتين.

---

6) En 44, 28, et en 45, 1

7) نُفِيَتْ مارغريت بوبر - نيومان في البداية إلى سيبريا؛ ثم سُلِّمت فيما بعد، عام 1940، إلى الغيستابو ، ورُحِّلت إلى «رافنسبروك» (Ravensbrück). وقد رَوَت قصة حياتها في كتابين:

Déportée en Sibérie, Le Seuil, Paris, 1986; *Déportée à Ravensbrück*, Le seuil, Paris, 1988.

وفي هذا المعتقل الأخير تعرفت على ميلينايا سنسكا (M.Jasnska) «خطيبة» كافكا، أنظر: *Margarete Buber-Neumann, Milena*, Le Seuil, Paris, 1990.

ألا يتوجب هنا أن نرى ماهية النزعة الكليانية في الإبادة المؤسَّسية التي صارت ممكنة بفضل إقصاء كل ما كان يصنع بشكل عضوي النسيج الإجتماعي ؟ إن الموت بالجملة علامة أو مؤشر على الطابع الإستئصالي الخاص بالنظام الكلياني، وتشهد جحافل الموتى على أن الموت ليس حدثا عرضيا، وإنما هو عدوى تتنقل تدريجيا ممن ماتوا إلى المحتضرين؛ ففي مبدأ النزعة الكليانية نلفي تجربة تفضي إلى توالد الموت وتكثيره. فنحن إذا لم نذهبِ إلى حد إبراز فكرة الـmassa perdita، فإن الفرق الحقيقي بين نظام استبدادي ونظام كلِّياني سيبقى مطمورا. إننا لا نعثر على فكرة الموت المؤسسي لا في الحروب الصليبية، مثلا، ولا في محاكم التفتيش؛ صحيح أننا نجد فيها أعمال إبادة، غير أننا لا نعثر فيها على موت بالجملة. فهذه الأخيرة هي التي تكشف النزعة الكليا نية وتنبىء بمجيئها.

• **تقولون بأن هناك، على النقيض من هذا المدخل عبر الشر المطلق، التفسير التاريخي.**

□ يسير التحليل التاريخي، من جهته، خطوة خطوة، إذ يرمي إلى سدِّ جميع الفجوات، والفجوات الموجودة بين الفجوات عبر تفسير متدرج للدخول في النزعة الكليانية. وقد نجح «سوول فريد لاندر» (Saül Friedländer) في إبرازه فيما يتصل بألمانيا هتلر[8]. لا غرو أن تاريخ النازية هو تاريخ نظام استبدادي قَبِل به الألمان كما هو، عبر إخفاء طبيعته الكُلِّيانية لأطول مدة ممكنة. لقد كشف الألمان، من خلال تصويتهم المكثف لصالح الحزب الاشتراكي في انتخابات يونيو 1932، عن انخراطهم في نظام استبدادي فحسب؛ أما النزعة الكليانية بالمعنى الدقيق للكلمة فلم يتم إقامتها إلا بعد أن عُيّن هتلر مستشاراً، وبصورة تدريجية : فقد عرف هتلر كيف يخفي نزعته الكليانية خلف ستار استبدادي. وعلى هذا النحو فُرض «الحل النهائي» : بالتدريج، خطوة خطوة، ابتداء بمشروع تهجير اليهود إلى البلدان الإشتراكية، ثم إلى مدغشقر؛ ولمّا تبين أن هذه المشاريع غير قابلة للتطبيق أو أنها غير كافية، عمل هتلر على تفعيل سياسة الإبادة الجماعية.

---

8) يمكن أن نقرأ لـ «سوول فريدلاندر» على الخصوص: *L'Antisémitisme nazi: histoire d'une psychox collective*, Le seuil, Paris, 1971, et, *Reflets du nazisme*, Le seuil, Paris, 1982

أنظر أيضا مساهمته في العمل الجماعي الذي صدر بعنوان: *L'Allemangne nazie et le génocide juif*, Gallimard-Le seuil, Paris, 1985

• إنكم بهذا إذن تؤيدون الوظيفيين، ضد المقاصديين الذين يذهبون إلى أن هتلر كان يملك دوما مشروعا تدميريا بالجملة لليهود وذلك منذ كتابه «كفاحي» (Mein Kampf).

▫ إني أميل إلى الاعتقاد بأن كلا الموقفين صحيح... بوسعنا القول إلى حد ما بأن هتلر اعترف، في اللحظة التي اتخذ فيها قرار «الحل النهائي»، بما كان يرغب فيه على الدوام، لكن من دون أن يُعبِّر عنه بإرادة سياسية صريحة؛ بل أجدني ميالا إلى القول بأنه أراده بصورة مَرَضِيَةٍ -وذلك منذ مرحلة «كفاحي»-، لكن ليس من ناحية سياسية.

• قلتم بأنه من الواجب أن لا نُفْرط في الإسراع نحو تفسير يتوسل بمقولة الشر؛ لكن ألا تعتقدون بأن التفسير التاريخي لا يزال يسير بخطى بطيئة جداً ؟

▫ لهذا السبب ينبغي أن نمسك بهذين الطرفين المتعارضين من التحليل. ألا يقود تفسير انبثاق الشر إلى غفرانه والتجاوز عن مقترفيه ؟ من هذه الناحية يعتبر النقاش الألماني حول الـ Historikerstreit غاية في الأهمية[9]. لأنه متى بيّنّا الأسباب التي أدت إلى مجيء النازية، فإننا نخفف من مسؤولية الجناة بل نفضي إلى انتفائها: لا مناص من حصول ما وقع، إذن لا أحد يتحمل المسؤولية. ولتلافي هذا الخطر لا ينبغي أن نفسر أي شيء وأن نترك للشر طابع انبثاقه المطلق. بيد أنه من الصعب ربط وجهة النظر هاته بتحليل تاريخي أو بتفكير فلسفي سياسي يحاول، على سبيل المثال، أن يفكر، دفعة واحدة، في شكلي النزعة الكليانية -السوفياتي والنازي- ويحرص على إلقاء الضوء على ما هو مشترك بين هذين النظامين. لكن حين نقف، من جهة ثانية، عند الإبادة الجماعية، نجد أنفسنا حقا أمام الاختلاف في صورته الخالصة، أمام الشر كاختلاف جوهري. من المستحيل أن نقارب بين صور الشر وأشكاله، أو العمل على تجميعها، لأن الشر بطبيعته لا مثيل له، وشيطاني، أي أنه في الأصل تشتيت وتقسيم. وليس ثمة نسق للشر، فالشر في كل مرة يظهر بمظهر فريد متفرد.

كيف يتأتى لنا النظر في آن واحد للوحدة البنيوية للأنظمة الكليانية بوصفها تحمل مشاريع سياسية، وللإختلاف الجذري بين الصور التي يتجسد بها الشر ؟ ربما يكون

9) وقد انطلقت في ألمانيا بعد «المراجعة» المقترحة من طرف المؤرخ «نولت»(Nolte). للتاريخ الرسمي للنازية. وقد نشرت هذه الوثائق تحت عنوان: *Devant l'histoire. Les documents de la contreverse sur la question de la singularité de l'extermination des juifs par le régine nazi*, Le cerf, Paris 1988.

Karl Popper : *La Societé ouverte et ses ennemices*, 2 volumes, tard. fr, Le seuil, Paris

علينا أن نبحث في مفهوم «التجسيد» ذاته، أو بالأحرى في التجسيد المضاد، التجسيد المقلوب...، أو فيما يضاد الحدث، في الحدث المقلوب، حيث المرعب والفظيع يأخذان مكان الرائع والجليل... هنا يقوم الفكر بمحاولاته الأولى أمام ما سبق لي أن أسميته .termendum horrendum

• **إذن هناك من جهة، الشر المطلق بوصفه انبثاقا مفاجئا، ومن جهة ثانية نجد التحول التدريجي للإستبداد إلى النزعة الكليانية، عبر عمليات سياسية خاصة.**

□ إلى الدرجة التي نجد فيها ما يشبه اجتيازاً للحد الفاصل بينهما. إن التدرج الذي يَسِم التفسير التاريخي أو السياسي يعيد تشكيل المنهج التطوري الذي يغلف الانبثاق المفاجئ المرعب، الذي يتميز، عكس ذلك، بعدم التدرج. غير أن الشر في الواقع يتقدم دوما على هذا النحو. إنه ينبثق عبر التدرج إذا جاز لنا قول ذلك. ولم يتوقف «كيركغارد» (kierkegaard) و«كافكا» (kafka)، اللذان يَحْسُنُ قراءتهما مجتمعين، عن الدوران حول لغز اجتياز الحد. ففي **المحاكمة**، كما في **القصر**، يبدو الشر زاحفا نوعا ما؛ ومراحل تقدمه كثيرة لا سبيل إلى إحصائها، حتى يباغتنا بالظهور. ومعلوم أن طابعه غير القابل للتصنيف يختفي في تقدمه المتدرج. وهذا بلا شك ما حصل في ألمانيا.

• **وفيما يخص الحالة الألمانية، ألَم تساهم الديموقراطية بشكل كبير، عبر مَواطن ضعفها، وبفضل حماقة الحساب السياسي لهؤلاء وأولئك، في ظهور النازية ؟**

□ ثمة بلا شك الكثير مما يقال حول هذا الموضوع. فأن تكون الديموقراطية سريرا افترشته النزعة الكليانية، فهذا من باب سخرية التاريخ، ونوع من مكر اللاعقل، وليس العقل.

لأنه من المؤكد أيضا أن الإنسانية في بعدها الجماهيري قد تكونت من خلال نظام ديموقراطي مهيكل بطريقة سيئة أو ضعيفة، كما كان الحال بالنسبة لجمهورية «فيمار» (weimar). فبتدميرها للبنيات التراتبية الخاصة بالتراث الإستبدادي لألمانيا «غيوم الثاني» (Guillaume II)، ألغت ديموقراطية العشرينيات، بشكل مفارق، كل العناصر التي كان من شأنها أن تقاوم النزعة الكليانية؛ إذ قضت على ما أسميه «البنيات المُهيكلة» للمجتمع.

لا زلت أتذكر جيداً أني التقيت سنة 1933، في مؤتمر للاشتراكيين المسيحيين الذي انعقد في جزيرة «فانو» (Fanö)، بأحد ممثلي هذا التراث الاستبدادي، وهو وريث واحد من أكبر نبلاء الأرياف البروسيين، الثيولوجي «بونهوفر» (Bonhöffer).

ولم يكن حينها قد مضى وقت طويل على وصول هتلر إلى الحكم. بيد أن «بونهوفر» كان يعلم سلفا أنه سيكون ضده على طول الخط. لقد جسَّد صورة الإستبدادي، ومعنى التراتبات الواضحة؛ في عالمه يوجد، من جهة، أصحاب السلطة، ومن جهة ثانية هناك من تمارس عليهم السلطة. لم يكن لهذا صلة بالطابع الجماهيري للنزعة الكليانية، ولا حتى بالمشروع الإنساني - الجماهيري الخاص بالديموقراطية غير المتوفرة على بنيات، والتي كانت تمثلها جمهورية «فيمار». وهل تعرفون إلى أي حد قادت «بونهوفر» مقاومته ؟ إلى حد التخطيط لاغتيال الدكتاتور. فبونهوفر كان واحدا ممن دبّروا المحاولة الفاشلة ضد هتلر، وانتهى به الأمر إلى الإعدام تحت المقصلة.

إلا أن الديموقراطية تنطوي على هذا الخطر : فبقضائها على البنيات المُهَيكِلة، وعلى الهيئات الوسيطة وكل التعاونيات، تعزل المواطن وتضعه أمام الإرادة العامة. إنه العالم الروسوي، مصحوبا بكل الإمكانات الجديدة التي يتضمنها. لقد رأى «كارل بوبر» (K. Popper) في كل أعداء المجتمع المفتوح[10]، بدءا من أفلاطون وصولا إلى روسو، صناعا لا إراديين للنزعة الكليانية.

• **هل معنى ذلك أنكم تجعلون من النزعة الكليانية باتولوجيا الديموقراطية ؟**

❑ لا أريد أن أنساق إلى هذا الحد. فأنا لا أتحدث إلا عن ديموقراطيات القرن العشرين، وعن المقاومة الضعيفة التي أبدتها في وجه النزعات الكليانية. ربما يعود تراجع الديموقراطية الألمانية إلى هيمنة الإشتراكية المناهضة للروح العسكرية -والتي كنت منضويا تحت لوائها- وربما أيضا لأنه بتدمير الديموقراطية، كما أسلفت، للبنيات التراتبية تركت المكان فارغا لتكتسحه النزعة الكليانية.

لقد قامت النزعة السلمية بتجريد الدولة من بعدها العسكري، لكن الدولة الألمانية، بفعل تسييرها السيء، كانت هي نفسها دولة مجتمع «مسالم». وعليه، لا تكون المقارنة مع الجمهورية الفرنسية الثالثة مجانبة للصواب : فهي الأخرى كانت مسالمة أمام انبثاق النزعة الكليانية.

يحسن بنا في النهاية أن نفكر في ظهور النزعة الكليانية من خلال مفردة التسهيل: ما الذي سَهَّل الوصول التدريجي لهتلر إلى الحكم، ويَسَّرِ التوجه خطوة خطوة نحو الإستبداد، ثم القفزة المتسترة من الاستبداد إلى النزعة الكليانية، عبر نوع من اجتياز الحد ؟

---

10) 1979.

بيد أني أصطدم دوما بنفس الصعوبة : كيف يتسنى لنا الاحتفاظ ببعد tremendum horrendum سَلِيماً، وكذلك بسلامة تدرجية التفسير ؟

• **لما تتحدثون عن النزعة الكليانية، تحيلون بصورة حصرية على النازية. هل تقولون ذات الشيء عن الشيوعية ؟**

□ ربما. لكن مع تحفظ مزدوج إزاء المقارنة. أولا، وكما صرحت بذلك من قبل، فأنا لا أعتقد أنه بوسعنا أن نقارن بين صور الشر وأشكاله. لكن أيضا لسبب شخصي للغاية : فالجماعة التي أنتمي إليها، وهي الجماعة المسيحية والغربية لا تمت إلا بقليل من الصلة لتاريخ «الغولاغ» (Goulag)؛ غير أنها بالمقابل متورطة في تاريخ المحرقة. هناك نوع من النزعة المعادية للسامية ثيولوجيا، تظهر في صورة اتهام بقتل المسيح، تُعتبر، بلا شك، أحد عناصر ما أسميته عامل تسهيل بروز النزعة الكليانية. يبقى هذا التورط -غير المباشر إذا شئنا- بالنسبة للمسيحيين شكلا من أشكال الشعور بالذنب، الذي يتعين التوبة منه، حقيقة وبلا تحفظ، في النهاية أكثر بكثير من الصمت المطبق (لبعض) الكنائس.

صَمْتُ الهيآت الكنسية ليس، علاوة على ذلك، وحده الذي ينبغي تجريمه. أين ومتى سُمع صوت الجامعة، من حيث هي جسم اجتماعي ومُكوِّن أساسي من مكونات المجتمع المدني؟ والواقع أن الجامعيين الألمان لم يبذلوا أي مجهود من أجل حماية زملائهم اليهود. وقد ساهموا بذلك في وضع حد للمحاولة الرائعة التي كانت تروم إدماج اليهود القادمين من ليتوانيا، بولونيا وروسيا، بعد أن تعرضوا للطرد من غيتوهاتهم من قِبَل السلطات القيصرية الرامية إلى استئصال اليهود، والمشهورة بـ«البوغرومس» (Pogroms). لقد كانت هذه المحاولة في طريقها إلى النجاح؛ بيد أن التركيب بين ملامح الحضارة اليهودية والجرمانية -وهو التركيب الذي سبق لـ«هرمان كوهن» (Hermann Cohen) نفسه أن فكر[11] فيه قبل أن يُبلور تصوره الخاص لليهودية- قد قُوِّض في المرحلة التي بلغ فيها نضجه. وهذا يشكل جزءاً لا يتجزأ من الغرب، ومن التاريخ المعقد للحب والكراهية، للإدماج والإقصاء، التي نُسجت منه دوما العلاقات بين اليهود وغير اليهود.

• **هل تشكل مقولة «الجريمة ضد الإنسانية» تعبيراً قانونياً جيداً عما أسميتموه «tremendum horrendum» ؟**

11) هرمان كوهن (1842-1942) شخصية بارزة ضمن المدرسة الكانطية الجديدة لماربورغ، طَوَّر في نهاية حياته فلسفة نسقية للدين استلهمها من اليهودية. أنظر: Pardès, «*Germanité et judaïté*, n°5, 1987.

▫ من المرجح أنها محاولة لا غنى عنها -لكنها قابلة للنقاش- حتى نعطي تسجيلا قانونيا للقطيعة بين جرائم الحرب والإبادة الجماعية. فحين تدخل دول في حالة حرب، فإنها تعمل كأنظمة استبدادية إزاء بعضها البعض، تبعا للمقولات الشميتية[12] (schmitienne) حول الصديق-العدو؛ وترتكب أعمالا تُوافق هذا النوع من العلاقات؛ وهي أعمال قتل؛ فما نسميه جرائم حرب يتطابق مع إفراط يرتبط بهذا النمط من اشتغال الأنظمة الاستبدادية.

إلا أن جرائم الحرب ليست أعمال إبادة جماعية. ففي هذه الحالة الأخيرة، يكون المستهدف هو كونك ولدت كذا أوكذا، وكون الإبادة هي عكس فعل الولادة؛ فالولادة تُعد هنا جريمة. إن إبن المقاوم ليس مقاوما، لكن إبن اليهودي يعتبر يهوديا.

إذن ما هي الحالة التي تنطبق عليها تسمية «جريمة ضد الإنسانية» ؟ إنها توافق بشكل دقيق جدا حالة المحرقة، إن لم يكن حصريا، فعلى الأقل بصورة نموذجية. لأنه في هذه الحالة فقط، وبصورة خاصة، تم تعيين الضحية من خلال ميلادها. لكن ماذا بشأن باقي الإبادات الجماعية ؟ الحق أن تعبير «الإبادة الجماعية» يؤدي أحيانا إلى نوع من الإفراط أو التضخم في استعمال هذا التعبير. إلا أنه من حق أولئك الذين تعرضوا لأعمال من هذا النوع أن يروا فيها إبادة جماعية، طالما أنه قد تم تعيينهم كضحايا بسبب ما يكونونه وليس بسبب ما يفعلونه. فعبرهم، فرديا، تمر الجريمة. إننا نلتقي هنا ظهورا لما أسميته آنفا تشتت الشر، وانبثاقه المتقطع، والوحشي بالمعنى الدقيق للكلمة. إن لغز هذا الطابع اللاتراكمي لصور الحوادث المقترنة بالشر لا يمر دون أن يؤثر على مفهوم الإبادة الجماعية، الذي يساهم ربما في تشتيت غير قابل للتجميع.

تلاحظان أنني متردد كثيرا بصدد هذا المفهوم الذي يملك، من دون شك، قوة كبرى في إطار فكر يمكن نعته بالنضالي، لكنه أقل وضوحا بالقياس إلى تأمل فلسفي منظم على مستوى مفاهيمه.

وبالإضافة إلى ذلك نجد في مقولة الجريمة ضد الإنسانية، على اعتبار أنها طُبقت بأثر رجعي، نوعا من الخرق لتراث القانون الجنائي؛ فقد أطلقت هذه المقولة على أعمال اقترفت قبل هذا التحديد بوقت طويل. بالطبع، بوسعنا القول بأنها كانت تشكل، سلفا، جرائم ضد الإنسانية؛ غير أننا سنجد أنفسنا على صعيد الأنطولوجيا، بالرغم من أن هذا لا يتحقق بدون سبب، لأن هذه الأعمال قامت هي ذاتها بإضفاء طابع أنطولوجي على

12) Carl Schmitt, *La Notion de politique*, tard. fr, Calmann Lévy, Paris, 1972.

الضحية، عبر تعيينها من خلال ميلادها. وهو ما يشبه نوعا من الانتقال الأنطولوجي من طبيعة الضحية إلى توصيف الفعل. ومع ذلك، نسجل صمودا للتراث القانوني.

• **يمكننا أيضا البحث في اتجاه تصنيف أخلاقي، واللجوء، على طريقة جانكلفيتش، إلى ما لا يقبل التقادم.**

□ إن ما لا يقبل التقادم، إذا ما شئنا الدقة، ليس مقولة أخلاقية وإنما مقولة قانونية، حيث تشير إلى ما لا ينطبق عليه مبدأ التقادم. والحال أننا نلامس، مع فكرة التقادم، نقطة عمياء في القانون، على اعتبار أنه يجري إقحام نوع من التلاشي الممارس من قِبل الزمن على الحق في العقاب. سأترك جانبا الاستعمالات الأخرى للفظ، باستثناء الإفلات من العقاب المكتسب بفعل الزمن، وخصوصا التقادم المتعلق بالحق في الملكية، وهو ما ينعته فقهاء القانون بـ«التقادم المكتسب» لتمييزه عن التقادم الإجرامي، والجنائي. التقادم بهذا المعنى هو امتياز يستفيد منه المجرم بدعوى أن المجتمع لا يمكنه أن يلاحق الجانحين بصورة غير محددة. فالتضرع بما لا يقبل التقادم يعني العودة إلى فكرة قانون لا يبلى بفعل الزمن. لكن القانون، سيصبح بهذا الصنيع مماثلا لنقيضه : الثأر الذي لا تشبع شهوته ويستمر إلى ما لا نهاية. هكذا اكتسبت فكرة التقادم نوعا من التشريف، على الرغم من طابعها الفاضح فكريا. وتشهد **أوريستي وإفيجيني** (L'orestie et l'Iphigénie) لغوته على مفارقة تلاشي الزمن، وإن شئنا التعميم، على مفارقة تحول العدالة الإنتقامية إلى عدالة رحيمة.

يتعين في ضوء هذه الخلفية أن نعيد موضعة النقاش حول ما لا يقبل التقادم. فهذا الأخير ينفي قدرة الزمن على منح المجرمين نوعا من الإفلات من العقاب الذي يمثله منع الملاحقة، أو المتابعة أو الإدانة خارج الآجال التي يحددها القانون. وما يزيد الأمور تعقيدا هو ذلك النوع من الخلط الذي يحدث في فكر الجمهور بين الإيقاف المتعمد للتقادم (الذي يُجسِّدُ على وجه الإجمال نفيا مزدوجا، فالتقادم يعتبر، منذ البداية، نفيا لإلزامية الملاحقة التي تروم الثأر للحق المغتَصب) والتأكيد الوضعي بأن بعض الحقوق المشهورة بكونها طبيعية تملك قيمة ثابتة لا تتغير، وهي لهذا السبب حقوق لا يجب التصرف فيها، وبالتالي يتم إعلانها غير قابلة للتقادم. وقد أتيحت لنا الفرصة جميعا لقراءة هذا عند روسو. والظاهر أن الإنزلاق من معنى إلى آخر قد تم تسهيله بالعمل المشترك بين نوعي «عدم القابلية للتقادم»، والمتمثل في سحب قوة القانون من الزمن.

إذا أذنتما لي سأضيف إلى هذه اللوحة المعقدة أصلاً مصدراً آخر للخلط

والإلتباس. فعند بادئ الرأي قلَّما يتم التمييز بين ما لا يقبل التقادم وما لا يقبل الصفح. فبقدر ما يرتبط مفهوم التقادم بالمجال القانوني، بقدر ما يقترن الصفح بما أسميه اقتصاد العطاء، وإذن اقتصاد ما هو ديني، أو قُل العفو بالمعنى الواسع للكلمة. والحال أنه إذا كان في مقدورنا التشريع لمبدأ عدم التقادم، فإن ذلك غير ممكن بالنسبة لما لا يقبل الصفح. لأن الصفح هو ما يختص الضحايا وحدهم بمنحه، كما في وسعهم الامتناع عن إعطائه. لا أحد يمكنه، بالنيابة عنهم، أن يصدر مرسوما يقرر فيه أنه يتعين، في يوم من الأيام، على أقارب الضحايا أو من كتبت له النجاة منهم، أن يصفح مهما كانت بشاعة الجريمة المقترفة. فلا أحد يستطيع التحكم في زمن المعاناة، وزمن الحداد. أليس ثمة شيء نفعله عوض الصمت وانتظار أن يقوم الزمن بعمله الخاص بالتلاشي ؟ لا أعتقد ذلك. إذ يبقى طلب الصفح خيارا مفتوحا حتى على المستوى السياسي، كما تبين ذلك بعض المواقف التاريخية الحديثة : أفكر في المستشار «ويلي براند» (Willy Brandt)، وفي الملك خوان كارلوس بشأن محاكم التفتيش، وغيرهما من قادة الدول ممن لا يتسع المجال هنا لذكرهم. فبإدراجهم طلب الصفح ضمن الدائرة السياسية، مثلما كانت تدعو إلى ذلك حنا أرندت، يكون أصحاب هذه المواقف الشجاعة قد ساهموا في إحداث فتحة في جدار ما لا يقبل التقادم وما لا يقبل الصفح. فتحة لا تكون ناتجة فقط عن التلاشي الذي يتسبب فيه الزمن، ولا عن المعاناة فحسب، بل عن العدالة نفسها. فتحة تكون حقا ثمرة مشتركة لعمل المعاناة، وعمل الحداد، وطلب الصفح.

واجبُ الذّاكرَة، واجبُ العدَالة

• قلتم بأنكم قد اندفعتم إلى مقاربة سؤال «المفارقة السياسية» انطلاقا من التفكير في القانون. هذا الإهتمام الذي أوليتموه لماهو قانوني يعد شيئاً حديثاً جدّاً في مساركم الفكري. كيف تعللون ذلك؟

□ لديَّ شعور بأنني أسد ثغرة غريبة في ثقافتي الفلسفية الخاصة: فسواء تعلق الأمر بالتعليم الذي تلقيته أو بذلك الذي لَقّنته على امتداد عقود من الزمن، فإن غياب تفكير في المجال القانوني يبدو لي، متى عدنا القهقرى، بمثابة نقص مذهل. فنحن لا نخصص له داخل الفلسفة سوى حيز ضئيل، وعلى الرغم من أننا نتحدث، بطيب خاطر، عن «دولة الحق»، فإن العادة جرت في فرنسا على الانتقال المباشر من الأخلاق إلى السياسة.

بوسعكما أن تستحضرا، بخلاف ذلك، المنزلة التي يتبوأها القانون في مدرسة الحق الطبيعي[1] - غروتيوس، بوفندورف، بورلماكي Burlemaqui - ولكن أيضاً عند ليبنتز، وكانط، وهيجل الذي ألّف كتاباً كاملاً بعنوان مبادئ فلسفة الحق. يشغل الحق داخل هذا التراث الفلسفي العظيم مكانا عظيماً، بلاشك، مع هذه القناعة القوية بأنه يشكل موضعا مفاهيميا، معياريا وتأمليا غير قابل للاختزال إلى ماهو أخلاقي وسياسي في آن واحد.

ويعود امتناعه عن الاختزال إلى ماهو أخلاقي إلى كون الحق يمثل البعد الخارجي، قياسا إلى اقتران الإلزام بالباطن: فالحق يتضمن بالفعل توافقا مع قاعدة خارجية، ويفترض، علاوة على ذلك، شرعية الإلزام؛ هذان هما المعياران اللذان يُعايَر بهما الحق، كما حددهما كانط، بالمقارنة مع الأخلاق. فنحن لا نعاقب على الكذب،

1) تتحدد المدرسة المسماة بمدرسة الحق الطبيعي، في مقابل الحق الإلهي، بحرصها على منح البشر حقوقا تنبع من طبيعتهم وحدها، بغض النظر عن أصلهم وفصلهم.

وإنما على القذف والتشهير.

ويتعذر اختزاله إلى ماهو سياسي، بالنظر إلى مقاومة سؤال الشرعية لمحاولة ابتلاعه من قِبَل سؤال السلطة. إذ أن السلطة ذاتها في بحث عن الشرعية؛ وبالتالي فهي توجد في وضعية المُطالِب إزاء ماهو قانوني، وهو بالأساس ما تُعبِّر عنه فكرة القانون الدستوري.

• **إذا كان عليكم أن تتخيلوا بيداغوجيا لتدريس فلسفة الحق، فكيف ستتصورونها؟**

□ من الواجب فيما أعتقد أن نسلك وفق دوائر متراكزة. وسأبين أننا كمواطنين نلتقي مع الحق لأول مرة، أو قل الدائرة الأولى، من خلال القانون الجنائي. لأن العدالة تصادف نقيضها الأول في التعطش للإنتقام، الذي يعد انفعالا قوياً : تقوم العدالة على نبذ الانتقام وعدم الاستسلام له. فبين الجريمة والعقاب، إذا ما شئنا استخدام المقولات المعروفة، توجد العدالة التي تتيح، تبعاً لذلك، تدخل طرف ثالث. أي الدولة ابتداءً، لأن الحق لا يستقيم، بطبيعة الحال، في غياب الدولة؛ لكن أيضاً لا غنى عن وجود متن يضم قوانين مكتوبة؛ ومؤسسة كالمحكمة التي تتألف بدورها من رجالات يجري تعيينهم حسب كفاءتهم واستقلاليتهم، وهم: القضاة. إن الدولة، والقوانين المكتوبة، والمحاكم، والقضاة، هي لعمري العناصر التي تشكل البعد الخارجي للدائرة الأولى الخاصة بما هو قانوني. وفوق ذلك، يُعَيِّنُ إجراء العدالة المسافة الصحيحة بين الجريمة والعقاب، بواسطة المداولة والتشاور؛ ويتم تعيين هذه المسافة الفاصلة بين الضحية والمعتدي في إطار الدعوى، مع العلم أن الضحية والمعتدي لن يستحقا هذين الوصفين القانونيين إلا إذا أصبحا طرفين في نفس القضية. حينذاك يصير أحدهما مدعيا والآخر مدعى عليه؛ لقد تغيرت منزلتهما بفضل دخول الهيئة القضائية كوسيط بينهما.

من المفيد جدا، من الناحية الفلسفية، ملاحظة أن نمط الخطاب المعتمد في هذا الموضع هو الحجاج. وقد انشغلت حديثا بالعلاقة بين الحجاج والتأويل متسائلا: كيف السبيل إلى قانون يكون من المناسب وضع النازلة الجديدة تحت حكمه؟ يُطرح المشكل بخاصة في «النوازل الصعبة» أي Hard cases إذا ما شئنا استعادة الاصطلاح الذي اجترحه «رونالد دووركين»[2] (Ronals Dworkin): أمامنا الآن مثال على ذلك تجسده

2) يمكن أن نقرأ لرونالد دووركين على الخصوص: *Taking Rights seriously*, Harvard university Press, 1977, *A Matter of Principle*, oxford U.P, 1985.

قضية الدم الملوث. كنا نتوفر في الأصل على قانون ضعيف للغاية، هو ذلك الذي يرتبط ببيع المواد الفاسدة؛ غير أنه من الجلي الآن أننا اتجهنا نحو توصيف أكثر قوة، وهو المتعلق بالتسميم؛ من هنا ضرورة إجراء بعض التعديلات، لنتحدث، مثلا ، عن التسميم غير العمد.

يقتضي توصيف الجريمة، على المستوى القانوني، عملا تأويليا جباراً. كيف نُسمي هذا الفعل الإجرامي؟ قتل عن طريق الخطأ أم قتل بغير النية في التسبب في الموت؟ يتعين العثور على الخانة القانونية الصغيرة التي توافق مواصفات الجريمة؛ وغالبا ما ينبغي إبداع القاعدة التي سنضع تحتها النازلة.

ولو نظرنا للأمر عن قرب لألفينا هنا ثلاث لحظات تأويلية: أولا، إن ما نسميه نازلة هو في الواقع تأويل لرواية، إذ يتولى أحد الشخوص حكاية ما وقع. والحال أننا نعلم بوجود طرائق متعددة لرواية الأشياء ذاتها. ثانيا، لمعرفة القانون الذي يكون من الملائم وضع النازلة تحت حكمه، يتعين افتحاص رزنامة القوانين ومعرفة أيها يتوفر على نوع من الملاءمة للنازلة؛ وبالنتيجة نحن هنا أمام عمل تأويلي للقانون بحسب النازلة؛ بيد أن هناك عمل لعرض النازلة باعتبار موافقتها للقانون. ثالثا، ملاءمة الواحد منهما للآخر ـ ملاءمة متبادلة للسيرورة التأويلية للقانون وللسيرورة التأويلية للواقعة ، وبإيجاز العمل على الموافقة بين هاتين السيرورتين التأويليتين.

الموافقة بين هذين التأويلين. والدعوى بدورها مفيدة فلسفيا من زاوية أخرى، لأنها تسمح بطرح المشكل الهبرماسي الذي يحظى بكامل راهنيته ومداره «النقاش المفتوح»: إلى أي حد يقترب ماهو قانوني من نموذج نقاش مفتوح، بلا حدود ولا عراقيل؟ نلمح على التو مسافة لا تُعْبَر بين هذا النموذج وواقع الدعوى. لأنه مامن أحد يوجد على الإطلاق في وضعية نقاش لا محدود ومفتوح. أرى على الأقل ثلاثة إكراهات: أولها أن المدعي لا يوجد هنا بمحض إرادته؛ ثانيها أننا لا نبادر إلى الكلام متى شئنا وإنما بالدور؛ وأخيراً، كون القرار يُتَّخذ في وقت محدد من قِبل قضاة يقع على عاتقهم النطق بالكلمة الفصل في القضية.

نحن هنا بصدد اشتغال للعقلانية غاية في الخصوصية، إذ يتعلق الأمر، إختصاراً، بالبلاغة. بشرط أن تحمل لفظ البلاغة على معناه القوي، أي الذي يتعارض بوضوح مع السفسطة، ويوظف استدلالات احتمالية وقابلة للنقاش. وهذا مناط كل دعوى، حيث طوفان الأقوال وتقارع الحجج. نتوفر هنا، عبر نموذج مختزل تبرزه قواعد

إجرائية، على مثال براديغمي لمقولات تُناقش داخل الفلسفة: التشاور، اتخاذ القرار. ومن المدهش حقا أن نتغافل عن هذا المورد ونحرم أنفسنا منه في تدريس الفلسفة.

بين العقلانية الأخلاقية وعقلانية الدولة، التي تمتزج إلى أبعد الحدود بالعنف، تشكل هذه الدائرة القانونية الأولى منطقة عقلانية وسيطة، حيث المفترض هو حصول قطيعة بين الخطاب والعنف، إذا ما جاز لنا استعادة التقابل الشهير الذي أقامه «إريك فايل» في مستهل كتابه منطق الفلسفة؛ إن الدعوى بهذا السياق هي الموضع المفضل لانبجاس نقاش منظم وطقوسي.

أما الدائرة الثانية لماهو قانوني فهي أكثر اتساعا. فالدعوى، وخصوصا الدعوى الجنائية، لا تشكل في الواقع إلا قسما من القانون؛ يمكننا نعته إذا شئنا بالبعد القضائي للقانون. بيد أن ماهو قانوني يعد أكثر رحابة؛ وفي أغلب الأحيان نتصرف، بموجب تهويل مفرط، كما لو أن كل شيء يدور حول فرض العقوبة. ومعلوم أن القانون المدني لا يقبل الاختزال إلى القانون الجنائي؛ وإلزامية جبر الضرر لا تختزل إلى إلزامية التعرض للعقاب؛ فبالانتقال من الجنائي إلى المدني نكون مسبقا إزاء توسيع ملحوظ.

يتعين في الواقع وضع مفهوم «الضرر» داخل هذه الدائرة الثانية، المتعلقة بالعقود والمواثيق. لأن المجتمع لا يحيا فقط على الصراعات، وإنما كذلك على العهود والوعود المتبادلة. ويتفجر الصراع حيث تحدث قطيعة على صعيد الوعد، فيتهم أحد الطرفين الآخر بنكثه للوعد الذي قطعه على نفسه. نتواجد هنا داخل المجال الرحب للالتزامات المتبادلة التي تربط بعضنا ببعض.

- **أين تتجلى فائدة كل هذا من الناحية الفلسفية؟**

□ في كوننا نملك هنا نوعا من المسرحة وإخفاء الطابع الدرامي على نواة إيتيقية مهمة، تسمح في اعتقادي بتصحيح رؤية صراعية خالصة للعلاقات الإنسانية، وهي: الوعد. تلامس روابط الوعد شيئاً أساسيا، على الأقل على صعيد اللغة: اللغة التي هي ذاتها مؤسسة ائتمانية. فحين يتوجه إليَّ أحد الشخوص بالكلام، أعتقد أنه يعني ما يقول، أو كما يقول المنظِّرون الأنجلوسكسونيون لأفعال اللغة: you mean what you say أتصور أن ثمة تطابقا بين الكلمة والدلالة. إنه خيار قائم على الإحسان، وهو بلا ريب النواة الائتمانية الأولى ضمن المجموعة الهائلة من التعاقدات التي نبرمها مع بعضنا البعض. هكذا نمسك بواحدة من القناعات الأكثر أساسية وربما الأكثر امتناعا عن الإختزال إلى أي تغير في الطبائع والعادات: يجب الوفاء بالوعد Pacta sunt

servanda، ولا مناص من الحفاظ على العهود والمواثيق.

وتهم هذه العلاقة الائتمانية عن قرب العقود والالتزامات داخل فضاء سلطة قضائية مخصوصة، كما تشمل أيضا العلاقات بين الدول، مع بروز مشكل الاتفاقيات على المستوى الدولي. والمحقق أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون القانون الولي منبثقا عن تفكير مماثل في البديل الذي يتيحه الاتفاق للخروج من حالة الصراع والاقتتال. هنا مجددا يمكن لجدل الصراع والإتفاق أن يشكل موضعا لتعليم فلسفي قوي للغاية.

من هنا يمكننا الوصول إلى ثالث الدوائر القانونية، وهي تفوق الثانية من حيث السعة، إذ تُيَسِّر لنا فهم كيف أن المجتمع في كُليته عبارة عن نسق لتوزيع الأدوار، والمهام، والأعباء. ولا نأخذ التوزيع هنا بمعنى ما يقابل الإنتاج، وإنما بمعنى توزيع الحصص والأنصبة، سواء على شكل خيرات تسويقية، ومكافآت، ومواريث، وموارد مالية، أو في صورة خيرات غير تسويقية، كالأمن، والصحة أو التربية. غير أن هذا يشمل أيضا المواطنة: يقوم المجتمع بتوزيع المواطنة، عبر بلورة قواعد للضيافة، وقوانين خاصة بالمهاجرين، وإجراءات لمنح الجنسية. ويشمل أخيراً - وهذا هو الأصعب - توزيع مواقع السلطة والحكم.

• لِمَ يكون هو الأصعب؟

▫ لأننا على هذا النحو نلامس مشكل تحديد العدالة واستحالة إنشاء تصور حسابي فقط للعدالة التوزيعية. فالتصور الحسابي الخالص لا يعمل على جميع الأصعدة، ولا يُغَطي الحقل الإجتماعي برمته، لأنه إذا أمكننا القول مع «رولز» بأن المبدأ الأول للعدالة هو المساواة أمام القانون، فإنه يبقى أن معظم المشاكل الاجتماعية والسياسية تكمن في ضرورة وجود توزيعات غير متساوية. لنأخذ كشاهد على ذلك المؤسسة الجامعية، حيث ليس في وسع الجميع أن يصبحوا أعضاء في مجلس الإدارة، وليس في مَكَنتهم ممارسة السلطة من خلاله. لا يتعلق الأمر فحسب، وليس ضرورة، بالسلطة بالمعنى السياسي للسيادة، وإنما بممارسة السلطة داخل مؤسسة معينة: فالسلطة لا يمكن توزيعها بصورة متساوية. ليظل المشكل باستمرار هو معرفة هل توجد توزيعات أكثر عدلا، أو أقل ظلما، من أخرى. ولا يفوتني هنا التذكير، ولو بشكل سريع، إلى أن اللفظ adikos (ظالم) يَرِدُ دوما، عند أفلاطون أو أرسطو، قبل اللفظ dikaîosumé (عدالة): ربما من هنا نمر فعلا إلى مشكل العدالة، عبر الشعور بالظلم، وعبر الشعور بوجود قِسمات غير عادلة. «هذا ظلم!»، صرخة نطلقها مُدوية للتعبير عن سخطنا إزاء

ماليس عادلا، وهي التعبير الأول عن حس العدالة لدينا. غير أن لهذا السخط حدوده، بالأخص عندما يتركز على المطالبة بمساواة حسابية.

لقد داعبَنا جميعا حلم توزيع عادل؛ إلا أنه من الثابت ندرة المشاكل التي يمكن حلها عبر اعتماد مبدأ المساواة في التوزيع، لأن النزعة المساواتية ستميز حتما مجتمعا عنيفا يكون بحاجة إلى سلطة غاية في القوة حتى تتمكن من رد الجميع إلى مواقع متكافئة. إن مجتمعا مساواتيا لا يستطيع أن يكون مجتمعا حراً. نكتشف هنا، لأول وهلة، جدلا مذهلا بين الحرية والمساواة.

لمّا نوسع إذن دائرة العدالة وفق أبعاد دينامية التوزيع، فإننا نشمل النواة الأولى - المتعلقة بالصراع، وحله الجنائي - ضمن تفكير أكثر سعة في التبادلات، بغرض الوصول في الأخير إلى رؤية أكثر رحابة لقضايا التوزيع. صراعات، تبادلات، قِسمات ؛ يمثل الصراع النواة الأكثر ضيقا، ووضوحا، فيما تعتبر القسمة - بماهي تحديد للأنصبة - الأكثر رحابة وإحاطة.

• أشرتم، في غضون حديثكم عن دائرتكم الأولى، إلى قضية الدم الملوث والمشاكل الخاصة التي يطرحها، فيما يتصل بملاءمة النازلة للقاعدة والقاعدة للنازلة. غير أنه يثير كذلك مشكل المسؤولية الذي لا يقل عنها صعوبة. فما هو الحد الذي تقف عنده؟

□ نصل هنا إلى لفظ غامض، نضع تحته على الأقل شيئين مختلفين. أولا، أن يكون المرء سببا مباشرا في حدوث أعمال تَوَقّع نتائجها سلفا وتفضيَ إما إلى جبر الضرر في القانون المدني، أو إلى التعرض للعقاب في القانون الجنائي. تفترض هذه الترسيمة قد رتنا. بشكل يكاد يكون خطيا، على اقتفاء أثر الخيط الذي يمتد من القصد إلى النتائج مرورا بالفعل. والأمور تصبح على الفور أكثر تعقيداً بمجرد ما توجد سيرورات عمل متعددة وخصوم كُثُر، كماهو الحال عادة. وهي تغدو معقدة أكثر فأكثر عندما يتعلق الأمر بمؤسسة من المؤسسات، مع ما تقتضيه من حضور صارخ لظاهرة التراتبية، حيث لن نكون هنا فحسب أمام سلسلة متشابكة من المسؤوليات، وإنما علاوة على ذلك أمام علاقات تجثم عليها التراتبيات.

وبهذا نتوصل إلى معنى آخر للفظ «مسؤولية». وقد تأتى لنا ذلك من خلال المعنى الذي أتينا على ذكره. ننتقل من فكرة السبب الحقيقي الذي يقف وراء فعل معين، إلى القدرة على جعل الضّالع في هذا الفعل مسؤولا عنه، وموضوعا للمحاسبة والمساءلة.

وقد أبديت اهتماما فائقا بالصورة المجازية التي يحيل عليها اللفظان «حَسَب»(compter) و«حساب»(compte)، التي نلفيها في اللفظ «اتهام» (imputation)*، الذي يقابله في اللاتينية (Putare) وفي الألمانية (Rechmung) وفي الإنجليزية (accountability) وفي الفرنسية (Rendre des comptes) أو الكشف عن الحساب. فأن تكون مسؤولا معناه القدرة على كشف الحساب لمن يطالب به. أتصور بأننا سنضِل طريقنا عندما نبحث عن المسؤولية جهة القدرة على الإجابة؛ فأن تكون مسؤولا ليس معناه على التحقيق والتدقيق الإجابة على سؤال معين، وإنما الرد على طلب بكشف الحساب.

وهكذا يُمسي السؤال الأساسي هو معرفة ما سيصير عليه أمر كشف الحساب حينما نكون أمام بنية تراتبية. هل يتحمل الوزير، بهذا المعنى مسؤوليته عن الفعل الأخير المجترح من قِبل آخر مرؤوسيه؟ بمقدورنا القول إن جدية الوظيفة السلطوية تقتضي أن يتحمل من يشغلها تبعات أفعال مرؤوسيه. مع هذا السؤال، نحن في صميم الدلالة الثانية لفكرة المسؤولية. ثمة بهذا الصدد انتظار من طرف الجمهور، انتظار حَذَر، ليس بمعنى الاحتراز، وإنما اليقظة. ولكي نخلع الجدية اللازمة على وظيفة قيادية، وجب أن الذهاب إلى هذا الحد، والراجح أن هذا هو الثمن الذي ينبغي دفعه لمن شاء التَرَبُّع على قمة بنية قيادية؛ وأن لا يتنصل من مسؤوليته عن الأفعال التي يقوم بها من يعلمون تحت إمرته. ولهذا صِلَةٌ وطيدة بما ذكرته عن الصعوبات التي تواجهها العدالة التوزيعية لأن المجتمع يوزع كذلك، مع مواقع السلطة، مواقع للمسؤولية.

• **لكن ألا يغدو تحديد المسؤوليات الجنائية والإجرامية أمراً في منتهى الصعوبة؟**

❑ إنه المشكل الذي سبق ليسبرز مناقشته بخصوص مسألة المسؤولية الجنائية الألمانية[3]. هل يتعين علينا التمييز بين المسؤولية الإجرامية - التي تُوجِّه أصبع الاتهام دوما إلى الأشخاص - والمسؤولية السياسية التي تُلقي باللائمة على النسق ورجال السلطة، حتى وإن لم يكونوا مجرمين بالمعنى الذي يفيد ارتكابهم لأعمال خارجة عن القانون؟ أعتقد أنه من الضروري أن نَبقى أوفياء لهذا التمييز ونَعُضَّ عليه بالنواجد. لا نزاع في أن المسؤولية الإجرامية هي دائماً فردية؛ وإذا ما نجحنا يوما، على سبيل المثال، في محاكمة مُقترفي الجرائم في البوسنة، فينبغي أن يكونوا أفراداً. تختلف هذه المسؤولية

3) Karl Jaspers, *Die schuldfrage*, Zurich, 1946, *La question de la culpabilité*, tard. fr. Paris, 1948.

*) imputation: أن تنسُب إلى شخص ما تهمة وتُقيدها على حسابه (المترجم).

عن المسؤولية السياسية، التي تتحملها الدولة من حيث هي مجموعة من المؤسسات التي سمحت، وأحياناً أذِنت، أو تغاضت عن الأعمال الإجرامية المرتكبة. مثل هذه الدولة ملزمة بواجب جبر الضرر. وهذا بالضبط ما فَهِمته الدولة الألمانية إزاء الناجين من الإبادة: فبقدر ما تعتبر نفسها مسؤولة، سياسيا، وحضاريا، عن جرائم وفظاعات الدولة النازية، باسم استمرارية الأمة، بقدر ما لا يجوز اعتبارها مُجرمة، أكانت هي أو مواطنو ألمانيا الحالية، اللهم إلا إذا ثَبَت تورطهم، بالإسم، في اقتراف جرائم معينة. لا مناص أن البِعد الفردي للعقاب يعد مكسبا أساسيا. ولا زلت أتذكر، فوق ذلك، أن «نورمبرغ» طُرح فيها بحدّة مشكل ما إذا كان الحزب النازي بكل مكوناته، ينبغي أن يُعلَن مجرما. وبصورة عامة رُفضت فكرة المسؤولية الجماعية عما وقع، ويبدو لي أن القضاة عمدوا إلى أسلوب إحصائي ينسب في كل مرة الجرم لمرتكبه.

• ما رأيكم بهذا الخصوص في الحجة التي كان فرانسوا ميتران يتذرع بها لجعل فرنسا غير معنية بطلب الصفح عن الجرائم المرتكبة في عهد حكومة فيشي؟

□ أشك كثيراً في قوة وتماسك الحجة التي تقول بالقطيعة على مستوى المؤسسات. ليس فقط بسبب الانتخاب المنتظِم لـ«بيتان»(Pétain) وإنما أكثر بحكم استمرارية الجماعة التاريخية نفسها. فحصول قطيعة مؤسسية لا يعني أنه لم تكن هناك استمرارية للأمة كجماعة تاريخية، مُجسَّدة في الشبكة الواسعة لمؤسسات المجتمع المدني الذي تضطلع بتأطيره. لذا أشعر أن من واجب الدولة أن تتحمل مسؤولية تاريخنا في مجموعه؛ إذ يسري عليه ما يسري على الثورة بحسب كليمانصو: ينبغي أن نأخذه في كليته لا أن نتعامل معها بمنطق الانتقاء والتجزيء. من الواجب أخذ تاريخنا في مجموعه، بما في ذلك القسم الذي يمثله فيشي. حينها سنكون ليس فحسب أكثر نزاهة، وإنما أيضاً أكثر حرية، متى تجشمنا عناء الحكم على أنفسنا بأنفسنا. لأنه لا أحد يتصرف مع تاريخه الشخصي بنفس الطريقة التي يَطلُب منا البعض أن نُعامِل بها تاريخنا الوطني: لا أحد سيقول : «لم أكن الشخص ذاته، كنت شخصا آخر». وعلى عكس الإدعاء الشائع، فإن الاستمرارية حقيقة لا تقبل الجدل، خصوصا في الوظيفة العمومية: فمتى جردتم النظر في قائمة الموظفين السامين، ستلاحظون أن الثلثين من هؤلاء كانوا يشغلون هذه المناصب منذ عام 1942 ... هل عاينتما اللوحة التي وضعت في «فيل ديف» (Vel'd'Hiv)؟ لتسمية حكومة فيشي، اهتدوا إلى الكناية التالية: «سلطة الأمر الواقع المسماة دولة فرنسية». يُقال لنا إن الدولة الفرنسية في عهد فيشي لا صلة لها بنظام

الجمهورية الحالية. بيد أن الجمهورية ليست كيانا؛ إنها تجسد فقط شكلاً للدولة.

•إذا كنتم ترفضون فكرة الخطأ الجماعي، فإن الإتهام الذي أثقل كاهل ألمانيا سيصبح قابلا للنقاش بقوة؟

▫ على أية حال، لا يتوفر هذا المشكل على الوضوح الكافي، على الأقل بسبب ما ذكرناه أعلاه عن المسؤولية: بمقتضى واجب اليقظة، وبموجب سلسلة الأوامر، يكون الرئيس مسؤولا عن أعمال مرؤوسيه. ربما يتعين أن نُدخل هنا مجددا مفهوم «الشخص الأخلاقي» الهوسرلي أو الذات الجماعية، أي «الشخصية ذات المنزلة العليا»، المنبثقة عن علاقات بين-ذاتية عبر نوع من الموضعة. أتصور، ومن دون الذهاب إلى حد اعتماد نزعة إسمية مناوئة لكل تشيء للكيانات الجماعية، مستعينا بتحليلات فيبر في مطلع كتابه wirtschaft und Gesellschaft (الاقتصاد والمجتمع)، أنه بوسعنا أن ندعم ونؤيد، اعتمادا على مماثلة لها ما يبررها، فكرة «الشخص الأخلاقي». في هذه الحالة، ولما كان الشخص الأخلاقي ذاتا قانونية، ألا ينبغي أن نُحاول تقديم تحديد جنائي للخطأ الذي يمكن أن يصدر عنه؟ هل يمكن للشخص الأخلاقي أن يرتكب خطأ؟ إذا كان الجواب بنعم، يمكننا الحديث عن خطأ جماعي، لا عن جريمة جماعية، فالجريمة يجب أن تُنسب في كل حين لفرد بعينه.

هذه المسألة تلامس أخرى، تجلب لي كثيراً من القلق؛ مضى معنا ذكرها من قبل، ألا وهي مسألة الذاكرة الجماعية. وقد صادفتها بخصوص نظامين مختلفين للتحفيز.

أولا، لأني، وكما أشرت إلى ذلك من قبل، أنتمي إلى جيل في طريقه إلى الزوال، وهو آخر شاهد على الفظاعات المقترفة في الفترة الممتدة بين 1933و 1945. والحال أن الأمر هنا لا يتعلق بذكريات خاصة. إنها حقا الذاكرة الجماعية التي هي موضع الإهانة، والمطالبة، والمسؤولية الجنائية، والإحتفاءات، وهي أيضا التي تحظى بالتوقير كما بالتحقير. نحن بحاجة هنا إلى مفهوم الذاكرة الجماعية لأنها هي التي يعيد المؤرخ الإشتغال عليها نقديا؛ نحن في مسيس الحاجة لمفهوم الذاكرة الجماعية لأنه سيزودنا بنقطة ارتكاز نستند إليها في العملية النقدية التي ينهض بها التاريخ. وبالمقابل، يمكن للذاكرة الجماعية أن تتصدى لنزوع التاريخ إلى ترسيم نوع معين من الذاكرة، تلك التي تقع في شراك الإيديولوجيا. إن القسم الأكبر، مثلا ، من تاريخ القرن التاسع عشر كان تاريخ السلطة السياسية؛ حينها نُظر إلى التاريخ بوصفه أداة في خدمة العظمة الوطنية، وفي خدمة ذاكرة جماعية يُمِدُّها بالعون ولا يُمارِس عليها وظيفته المتمثلة في اليقظة

النقدية. فالتاريخ الرسمي هو إن شئنا ذاكرة جماعية تَمَّ ترسيمها بدل إخضاعها لمبضع النقد. يبدو لي هذا الجدل بين التاريخ والذاكرة الجماعية عظيم الأهمية، إذ يتسيدان الساحة بالتناوب.

للذاكرة وظيفتان: فهي تضمن الإستمرارية الزمنية، بالسماح بالتنقل عبر خط الزمن؛ وتتيح التعرف على الذات والنطق بكلمتي «أنا» و«لي». أما التاريخ فهو يحمل شيئاً آخر غير الإحساس بالانتماء لنفس حقل الوعي الزمني، من خلال لجوئه إلى وثائق محفوظة في دعائم مادية؛ وهذا ما يسمح بالحكي بصورة مغايرة، والحكي انطلاقا من وجهة نظر الآخرين.

• لكن عندما يُكتب التاريخ، وتخضع الذاكرة الجماعية للعمل النقدي الذي أشرتم إليه، فإنه من الضروري أن يعود مجددا إلى الذاكرة الجماعية التي تقوم بتملكه؟

□ ربما للأمر هنا صلة بالمعنى الآخر لكلمة تاريخ، ليس تاريخ الأحداث التي مضت وانقضت، وإنما التاريخ الجاري الذي لازال قيد الصنع، أو قل التاريخ الذي له مستقبل. من المهم جدا أن نموضع مجددا التاريخ بمعناه الإسطوغرافي - الذي لا يعرف إلا القسم المنصرم من الزمن - في التاريخ الحي الذي نعايشه، ويُصنع، ويملك مستقبلا. أسترجع اللحظة ما كان يقوله ريمون أرون في أطروحته لسنة 1938، المتمحورة حول حدود الموضوعية التاريخية[4] ، حيث اقترح أن تكون مهمة المؤرخ هي «نزع الطابع القدري» عن الماضي؛ أو بكلام آخر التموضع في نفس سياق صُناع التاريخ الذين كانوا يملكون حينها مستقبلا؛ ومشاركتهم مشاعرهم، بكل ما فيها من شك، وانتظار، وخشية، ورجاء، لأنهم كانوا يجهلون ماذا سيحدث فيما بعد.

هكذا يكون في مقدور الذاكرة أن تستعيد زمام الأمور وتتقدم على تاريخ المؤرخين. ذلك أن الذاكرة هي دوما ذاكرة مَن له مشاريع. أو إذا شئنا اقتباس تعابير «كوزليك»[5] (Koselleck): قلنا إنه من الواجب أن نموضع الذاكرة والتاريخ في قلب العلاقة بين أفق الانتظار وفضاء التجربة. يبقى أن الذاكرة هي التي تُطل برأسها على المستقبل فيما يؤول التاريخ شطراً من الماضي وينسى أنه قد كان له مستقبل.

4) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie* (1938), Gallimard, Paris. 1986.

5) رينهارت كوزليك (Reinhart Koselleck)، من مواليد عام 1923، أستاذ بجامعة بيلفيد(Bielefeld)، عرف في فرنسا على الخصوص بفضل كتابه :

Kritik und krise (1959); trad. fr: *Le Reigne de la critique*, éd, de Minuit, Paris, 1979.

لذا أزيد على فكرة نزع الطابع القدري عن التاريخ، فكرة تحرير وعد مُخْلَف. لأن رجالات الماضي عاشوا بآمال ولمشاريع خيبت ظن معظمهم؛ ولا غرو أن عددا هائلا من طوباوياتنا ستغدو جوفاء إذا لم نملأها بالوعود المُخْلَفة، المعرقلة أو المحطمة، لرجالات الماضي. الحق أن كل مرحلة تَهُبُّ عليها نسمة من الآمال التي لم تنجح في ترجمتها إلى واقع؛ وهذه النسمة هي التي تسمح بإعادة الكَرَّة في المستقبل. وربما من هنا يمكن للطوبى أن تعافى من مَرضها الوراثي الكامن في إيمانها بإمكانية الإنطلاق من الصفر: الأحرى القول إن الطوبى هي نهضة أو ولادة جديدة.

• جاء على لسانكم ذكر نظامين للتحفيز كان لهما الفضل في جعلكم تنساقون إلى التفكير في مشكل الذاكرة الجماعية. ماذا عن الثاني؟

❑ إن المتأمل في الأحداث الأخيرة التي شهدتها أوروبا، بعد انهيار الشيوعية، يكتشف أن الناس لم يطرأ عليهم أي تغيير بل ظلوا أوفياء لما كانوا عليه منذ خمسة وسبعين سنة، كما لو جرى إخراجهم من ثلاجة. والحال أنهم يبرهنون تارة على حضور مفرط للذاكرة، وتارة على نقص فيها. أجد هذا الأمر مُربكاً، وأسأل نفسي هل نحن حقا أمام نفس الذاكرة التي تحضر بإفراط أو تكشف عن نقص. أفكر مثلا في تلك الشعوب التي لم تحلم بشيء سوى بالعصر الذي كانت فيه مُظفرة: صربيا الكبرى، هنغاريا الكبرى... إن ذاكرتهم مثقلة بذكرى الإهانات التي تَـجَرّعُوها إثر تبخر آمالهم وأحلامهم الكبيرة؛ اختصارا، هي ذاكرة تخضع لما أسماه فرويد «اضطرار التكرار» والذي حدّده بوصفه انتقال إلى الفعل حين ينقص عمل التذكر. ثمة شكل للنسيان يتولد عن هذا النقص، يقابله نسيان فَعَّال ينطوي بالمقابل على هذا العمل الذي به بلورة وصياغة، هذا النسيان الأخير موسوم بالانتقائية، وهو لعمري يُتيح بناء تاريخ معقول. وهو أيضا الذي يسمح بالصفح، الذي لا يعني بأي حال من الأحوال النسيان ـ كما يعتقد الكثيرون ذلك عادة ـ وإنما يفترضه. لكنه يفترض أي نوع من النسيان؟ نسيان الدَّيْن لانسيان الوقائع. بل بالعكس، إنه يتعين الإحتفاظ بأثر دال على هذه الوقائع يُمكّننا من الدخول في معالجة للذاكرة؛ وما ينبغي علاجه هو القدرة الهدامة التي تملكها هذه الذكريات.

لِنكُنْ حذرين جدا عند استعمالنا لمقولة الصفح، التي لا يجب أن تتحول إلى مطلب أو ادعاء: «لكن كيف؟ هل تمانعون في الصفح عني؟». المفهوم الأول هنا هو الطلب، وكل طلب للصفح لابد أن يَقْوى على مجابهة الرفض، أي مالا يقبل الصفح.

وعلى غير هذا الوجه لن يكون له معنى. إلا أنه يملك، حين يُمنح، قدرة علاجية هائلة، ليس للجاني فحسب، وإنما للضحايا كذلك. لأنه يسمح بإعادة بناء الذاكرة، على طريقة أهل التحليل النفسي، التي تجعل المريض يعيد بناء ذاكرة معقولة ومقبولة. فالصفح يُحطِّم الدَّين ولا يؤدي إلى النسيان.

تبرز صورته الكاريكاتورية، في تشريعنا، من خلال العفو العام، طالما يَزْعُم محو الدَّين والواقع على حد سواء. والعفو العام هو الشكل المؤسسي لفقدان الذاكرة. واليوم، مثلا، ليس لنا الحق في القول إن هذا الجنرال الجزائري الـمُمارِس لمهامه ظالع في الإجرام؛ إذ يمكن أن نُتَابَع بتهمة القذف لأن هناك عفو عام. صحيح أننا لسنا هنا إزاء نظام التطهر الديني، وإنما في المجال السياسي الذي يساهم فيه العفو العام في إقامة السّلم الأهلي الذي يُعَدُّ من مسؤوليات الدولة. هكذا يمكن في بعض الحالات للسِّلم الأهلي أن يَستدعي عفوا عاما؛ فيجري طَيُّ الصفحة. لكن مع كل الأخطار التي يحملها النسيان، والنسيان الدائم، وفقدان الذاكرة. إن العفو العام هو الإجراء الدستوري الذي يتعين التقليل من استعماله قدر الإمكان.

التّربيةُ والعلمَانِية

• أتاحت لكم تجربتكم الجامعية في الجهتين من المحيط الأطلسي معرفة إلى أي حد يتم الفصل بين الديني والسياسي بصورة مختلفة، تبعاً للتقاليد الوطنية. فما نسميه علمانية يشمل في الواقع أشياء غاية في التنوع والتعدد.

□ من الصعب جداً التمييز بوضوح داخل إشكالية العلمانية بين ما ينتمي إلى دائرة خصوصية فرنسية وما يندرج ضمن دائرة ادعاء كوني. ولا ينبغي أن يفوتنا أن تصورنا للعلمانية مرتبط مباشرة بتاريخ علاقات الكنيسة الكاتوليكية والدولة. وقد انتزع السياسي، في فرنسا، استقلاله ضداً على ما نسميه اللاهوت السياسي للأنظمة الاستبدادية، حيث كانت الكنيسة تضمن للدولة شرعيتها. هكذا نعثر داخل الدائرة العمومية، على ما يناظر الاستقلالية التي كان يحصرها كانط في البعد الأخلاقي.

لكن يتعين أن نضيف على الفور بأن فرنسا لا تتمتع في هذا المجال إلا بخصوصية جزئية؛ لأنه لا يمكننا أن لا نربط الوضع الفرنسي بإشكالية أوروبية أكثر سعة، يلزمنا القول بأنها ليست حاضرة دوما في أذهان الفرنسيين. ينبغي الانطلاق من قرار إنهاء الحروب الدينية في أوروبا الوسطى، بموجب اتفاقية السلام المبرمة في «أوغسبورغ»(Augsbourg)سنة 1640، حيث تحددت، لأول مرة، معالم الدولة الفدرالية - التي كانت ما تزال ضعيفة وخائرة القوى إلى أبعد الحدود - ، الأمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة، لكنها قبلت مع ذلك بوجود ديانات متعددة داخل فضاء سيادتها.

كان هذا بمثابة حدث بالغ الأهمية بالنسبة لأوروبا، بيد أن هذا الحدث لم يتم إدماجه حقيقة في التاريخ الفرنسي، تماماً كما لم يتم، في وعينا التاريخي، إدماج حقيقة تأسيس الولايات المتحدة من طرف منشقين عن كنائس رسمية، إليهم يرجع الفضل في فتح فضاء مغاير كلِّيا لفضائنا، حيث يتواجد الديني والسياسي في علاقة غير محكومة بالصراع. يجب أن لا يغيب هذا الأمر عن أنظارنا، حتى لا نسقط في آفة اعتبار حلولنا

هي الأفضل، ونطالب باعتمادها في فضاء كوسموبوليتي توجد فيه حلول أخرى. يلزمنا أن نستحضر دوماً أن مقصدنا الكوني ليس في جزء منه إلا ادعاءً، وأنه يستدعي اعترافا من الغير ليتأكد طموحه.

يبدو لي، بعد هذا الذي قيل، أن هناك جهلاً داخل النقاش العمومي باستعمالين سائدين للفظ علمانية؛ إذ نلفي تحت نفس الإسم ممارستين غاية في التباين والاختلاف: من جهة، علمانية الدولة، ومن جهة أخرى علمانية المجتمع المدني.

تتحدد الأولى بالامتناع. وهو أحد مواد الدستور الفرنسي: فالدولة لا تعترف ولا تمول أية عبادة. يتعلق الأمر هنا بالجانب السالب في الحرية الدينية، التي يتحدد ثمنها في كون الدولة كيان لا دين له. بل إننا نستطيع الذهاب أبعد من هذا فنقول إن الدولة «لا تفكر»، فهي ليست دينية ولا ملحدة، إننا في حضرة نوع من اللا أدرية المؤسسية.

تفيد علمانية الامتناع هاته، على وجه الدقة، أن هناك تدبيراً وطنياً للعبادة مثلما هناك وزارة للبريد والاتصالات، فالدولة ملزمة على الخصوص بصيانة الصروح الدينية التي توجد، منذ الفصل بين الكنيسة والدولة، في ملكية هذه الأخيرة. إن هذا الواجب الذي تنهض به الدولة يجعل الفصل بين الهيئتين لا يتحقق في إطار التجاهل المتبادل، وإنما عبر تحديد دقيق لأدوارهما الخاصة؛ إذيتعين أن تأخذ الجماعة الدينية شكل جمعية ثقافية تخضع، بموجب وضعها العمومي، لبعض القوانين المتعلقة بالأمن، والنظام، واحترام الآخرين، إلخ.

ومن جهة ثانية، توجد علمانية دينامية، فعالة، سجالية، ترتبط روحها بروح النقاش العمومي. ففي مجتمع تعددي كمجتمعنا يجري التعبير ونشر الآراء والقناعات والاعتقادات بكيفية حرة. تتحدد العلمانية هنا، فيما يبدو لي، بنوعية النقاش العمومي، أي بالاعتراف المتبادل بالحق في التعبير؛ بل إنها تتحدد أكثر بمقبولية حجج الغير. سأربط هذا عن طيب خاطر بمفهوم «الخلاف المعقول» الذي طوره حديثاً رولز. أعتقد أن مجتمعنا تعددياً يرتكز ليس فحسب على «توافق بواسطة التقاطع»، الذي يعد ضرورياً للتماسك الاجتماعي، وإنما أيضاً على القبول بأن هناك خلافات لا سبيل إلى حلها. ثمة فن لمعالجتها، عبر الاعتراف بالطابع المعقول للأطراف المتواجهة، وبالقيمة و الاحترام الذي تحظى به الآراء المتعارضة، وبمصداقية الحجج التي يتوسل بها هذا الطرف أو ذاك. ضمن هذا المنظور، أقصى ما يمكن أن أطلبه من الغير ليس هو أن

ينخرط فيما أعتقد أنه صحيح، وإنما أن يقدم أفضل حججه. على هذا المستوى تنطبق كلية الأخلاق التواصلية لهَا برْمَاسْ.

إذا كنت لم أتحدث بعد عن المدرسة، فلأننا نصل دائماً بسرعة مفرطة إلى هذه المسألة، قبل أن نأخذ الاحتياط بتمييز وجهي العلمانية: السلبي، القائم على الامتناع، الذي تختص به الدولة؛ والإيجابي، المرتكز على المواجهة، التي يدبرها المجتمع المدني. والحال أن ما يجعل مشكل المدرسة عويصا هو أنها تتبوأ منزلة وسطى بين الدولة، التي تعتبر هي تعبيراً عنها بوصفها خدمة عمومية ـ يجب بهذا الصدد أن تتوفر على عنصر الامتناع الذي تختص به ـ، والمجتمع المدني الذي يستثمر فيها إحدى وظائفه الأكثر أهمية: التربية. إن التربية لهي من الخيرات الاجتماعية الأولية ـ إذا شئنا مجدداً استعادة مقولة رولزية ـ الأولية التي يتعين ضمان توزيعها. لا تدخل هذه المهمة ضمن اختصاص الدولة من حيث هي كذلك؛ فالتربية هي من الأشياء التي يتولى مجتمع توزيعها ضمن وظيفته القائمة على توزيع الأدوار، والحقوق، والإلزامات، والامتيازات والأعباء؛ توزيع التربية هو وقف على المجتمع المدني. وهذا صحيح إلى درجة أننا كنا ملزمين على تسجيل حرية التعليم إلى جانب علمانية الدولة. ما الذي نعنيه في الواقع بعبارة حرية التعليم؟ القصد أن إنجاز التعليم يدخل ضمن وظائف المجتمع المدني، لكن ضمن شروط معينة نعثر عليها في مجالات أخرى كالقانون أو الطب؛ نخص بالذكر منها تلك التي تتعلق بالتوفر على اختبارات للتأهيل. بكلام آخر إن الاعتراف بحرية التعليم في الدستور يُبيِّن أن الوظيفة العمومية لا تحدده بصورة كلية.

والنتيجة أنه حتى داخل التعليم العمومي، هناك فيما يبدو لي بالنسبة للمجتمع المدني - وهذا مشكل يتعلق بالحكمة - واجب التوافق مع تعددية الآراء الخاصة بالمجتمعات الحديثة. سأميز بين مظهرين من هذا التوافق الضروري. مظهر إعلامي أولا. فأنا لا أفهم كيف أنه في التعليم العمومي، بدعوى علمانية الامتناع، لا تُعرض أبداً، في كامل عمق دلالتها، الرموز الكبرى لليهودية والمسيحية. فنصل إلى هذه المفارقة التي تجعلنا أمام أطفال يعرفون جيداً «البانتيون»(Panthéon) اليوناني، الروماني أو المصري أكثر مما يعرفون أنبياء إسرائيل أو أمثال وحِكَم المسيح، إنهم يعلمون كل شيء عن القصص الغرامية ل«زوس» (Zeus) ، كما يعرفون مغامرات «عوليس» (Ulysse)، لكنهم لم يسمعوا شيئاً عن رسالة إلى الرومان أو عن المزامير. والحال أن هذه النصوص هي التي أسست ثقافتنا أكثر مما فعلت ذلك الأسطورة الإغريقية.

صحيح أننا نجد أنفسنا هنا أمام مشكل من الصعب حله. من سَيُدَرِّسُ هذه المواد؟ هل هم المؤرخون أم رجال الدين؟ بلاشك، إنه مشكل حقيقي؛ لكن ما ليس عاديا هو كونه لم يطرح أبداً. كما أنه ليس عادياً، مرة أخرى، أن لا يتمكن التلاميذ من معرفة ماضيهم الخاص، وتراثهم الثقافي الخاص، الذي يتضمن، فضلا عن الموروث اليوناني، المصادر اليهودية والمسيحية.

يحدثونهم في التاريخ عن الحروب الدينية، لكن هل أبرزوا لهم بوضوح، ولو مرة واحدة، الرهانات التي دارت حولها تلك الحروب، هل شرحوا لهم، مثلا، معنى القدر عند «لوثر»(Luther)، سر القربان المقدس (Eucharistie)عند الكاتوليكيين، وما الذي يستتبع الجدل حول رسامة الكهنة؟

إلى جانب هذا المظهر الإعلامي الذي يتعين على المدرسة النهوض به، ثمة مظهر آخر يتمثل في التربية على النقاش. إذا كانت علمانية المجتمع المدني هي علمانية المواجهة بين قناعات وازنة، فإنه يتوجب إذن تهييء الأطفال ليصبحوا مناقشين جيدين؛ يتعين أن نطلعهم على الإشكالية التعددية للمجتمعات المعاصرة، ربما عبر سماع أساليب حجاجية مضادة يسوقها أشخاص أكفاء بالطبع، هذا يستدعي تحديد السن الذي ينبغي أن ينطلق فيه ذلك، وضبط القدر المناسب من التعليم الواجب تقديمه بسخاء. غير أنه من المؤكد في جميع الأحوال أننا لن نتمكن من تجنب هذا المشكل إلى مالا نهاية. لا يتسع هذا الموضع لضرب أمثلة كثيرة عن هذا الفقر الثقافي، لكن حسبنا المثال التالي: عندنا الآن أطفال يذهبون إلى المتحف، بيد أنهم عاجزون تماماً عن فهم التمثيل الإيقوني لعملية دفن المسيح (mise ou tombeau)، أو ما تعنيه العذراء بالنسبة للطفل أو حتى صورة المسيح مصلوباً. والحال أن هذه الموضوعة الدينية تخترق فن الرسم الغربي برمته، بدءاً من الفسيفساء البيزنطية و الرسوم الجدارية الرومانية وصولا إلى المسيح الأصفر لـ «غوغان» (Gouguin) والمسيح مصلوباًل «دالي». نحن هنا أمام بَتْرٍغريب للثقافة.

بعبارة أخرى، إن الوضع غير المستقر والصعب للمدرسة ينبغي أن يَصْلُحَ موضوعاً للاعتراف من حيث هو كذلك، ويتعين بهذا الصدد، تبرير فتح باب للتفاوض. فكما أننا نتوفر على لجان استشارية في مجال الأخلاق لمناقشة الحالات القصوى التي تطرحها البيولوجيا، كذلك يلزم أن نملك هيئة لمناقشة مشاكل التعليم الديني في المدرسة، بحيث تتألف من ممثلين عن الدولة والمجتمع المدني.

من جهة أخرى، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن علمانية الامتناع تكفي ذاتها بذاتها؛ إذ يوجد بين شكلي العلمانية، سواء تلك التي ترتبط بالامتناع أو المقترنة بالمواجهة نوع من الدائرية، أو إن شئت الدقة قُل إن الأولى لا تحيا إلا بفضل الثانية. لأنه يقع على عاتق علمانية المواجهة أن تنتج في لحظة من التاريخ إرادة للعيش المشترك، أي نوعا من تقاطع القناعات. فالدولة العلمانية لا تمارس أبداً بصورة كلية علمانية الإمتناع؛ إنها تستند إلى ما يسميه رولز «التوافق بواسطة التقاطع». فالدولة الديموقراطية لا تعمل بحسبه بصورة جيدة إلا في ظروف تاريخية محددة، عندما تحضر ثلاثة مكونات: تصور ليبرالي للدين - أي ديانات تقبل أن الحقيقة التي هي مؤتمنة عليها لا تقوم بإشباع للفضاء الكلي للحقيقة؛ ولا تكون ليبرالية عبر نوع من التسامح المتعجرف، أو عبر الإكراه، وإنما من خلال الاقتناع بأن الحقيقة توجد أيضاً خارجها؛ ثرات أنواري يسلم بأن الديني له دلالة مقبولة، معقولة، وأنه لا يجوز اختزاله في المقولة الفولتيرية المتمحورة حول «الكريه»؛ وأخيراً، مكون رومانسي، بقيمه الأصيلة المرتبطة بالحب والطبيعة، والحياة والـخَلْق، وهي قيم لا تستنفد إطلاقا في الحركات البيئية، لكنها تشكل مكونا حيويا، وعنصر حماسة إلى جانب عنصري القناعة الدينية وعقلانية الأنوار.

• **هل يتملككم الإحساس بأننا نسير اليوم في الإتجاه الذي تأملونه، نحو إعادة تحديد العلمانية وصوب إعادة إدخال الديني داخل فضاء المدرسة؟**

◻ لم يتحقق ذلك بوضوح بعد. لكننا تخلينا بصورة تكاد تكون صامتة عن معظم المواقف المتطرفة. فقد كَفَّتْ السلطات الكنسية، الكاثوليكية على أية حال، عن ادعاء تفردها بتعليم ما تعتبره هي حقيقة المسيحية؛ فلزمن طويل، ظل الخوف من أن يتجاسر آخرون غير الكهنة على الكلام في الدين أحد أسباب هذا الانسحاب الذي أومأت إليه. على هذا المستوى، أعتقد أنه قد حصلت تغيرات عميقة في الموقف. وعلاوة على ذلك، نلاحظ، من الناحية العلمانية أيضاً نوعا من الانفتاح إذ تنضج بالتدريج فكرة تقضي بوجوب فعل شيء ما على صعيد التعليم، حتى لو كنا لا نعلم بعد ما الذي يتعين القيام به على وجه التدقيق. من المؤكد أنه على الفرنسيين أن يشرعوا في نهج أسلوب مقارن، في هذا الميدان أو في غيره، ويتساءلوا كيف حُلَّت هذه المشاكل في بلدان أخرى.

لأن ما نجده مثيراً حين نقوم بتطواف على مختلف الحلول المعتمدة في الدول الأوروبية، هو تنوعها الكبير للغاية، الذي يتعارض مع المساواة بين الشعوب على،

مستوى العمل والإنتاج من جهة، والتسلية من جهة ثانية. ربما كرد فعل على هذه التسوية نعاين نوعاً من التقلص، ليس فحسب على صعيد الإيديولوجيات الإثنية، وإنما كذلك على الصعيد الثقافي المهتم بالدفاع عن الأنظمة التربوية. من المذهل حقاً أن نلاحظ إلى أي حد نحن متأخرون أوروبيا في إقامة شيء يماثل دورانا أو انتقالا بين مختلف الأنظمة التربوية. أعتقد بأن التغيرات ستظهر عبر انعطاف من هذا النمط، عندما يملك المزيد من الأساتذة والتلاميذ في فرنسا تطبيقا شخصيا لأنظمة أنجلوسكسونسة وألمانية. فكل الحلول الممكنة والمتخيلة موجودة: تعليم مسيحي في المدرسة أمره، يُدَرَّس من طرف أساتذة متخصصين أم لا، فنسبة التعليم العمومي والخاص، بحسب البلدان، غاية في التغير. فطالما كانت الأنظمة التربوية نتاج التاريخ، بل التواريخ الشديدة الاختلاف من بلد لآخر، وطالما ترتبط بالإنتاج البطيء للدولة الحديثة، مع أو ضد السلطات الكنسية، مع أو بدون وجود دعم من التوجهات المهرطقة والمنشقة عن الكنائس، فإننا نفهم كيف أن تنوعها يبلغ درجاته القصوى. يتعلق الأمر هنا بتاريخ غاية في التعقيد، دأبناً كثيراً في هذا البلد على رسم خطاطة تبسيطية له ظانين أن هذه الخطاطة تتمتع بطابع كوني.

هاهنا تشكلت الجمهورية، الثالثة في حالتنا هذه، عبر مواجهتها للكنيسة. ويترجح علاوة على ذلك، أن حرب 1914-1918 كانت، داخل هذا التاريخ، إحدى الإنعطافات المهمة. لأنها قربت وجمعت في نفس المساهمة الوطنية القوى التي تواجهت بعنف خلال سنوات 1900-1904. ثم لا ينبغي أن ننسى أيضاً اعتراف الفاتيكان بالديموقراطية، ولو بشكل متأخر، بعد الإدانات المعلنة ضدها خلال القرن التاسع عشر. كل هذا يفسر لماذا تواجه الدولة الكاتوليكية، أو التي كانت كاتوليكية في السابق، صعوبات خاصة لا تعرفها الدول البروتستانية، دون أن يعني هذا أنها تنجح دوماً في التغلب عليها. فبعض الدول تعاني من تأخر دستوري هائل، كالسويد مثلا، حيث لا تزال اللوثرية [نسبة إلى لوثر] هي دين الدولة. هنا نرى إلى أي حد يرتبط الديني والسياسي أيضاً بتاريخ معين. يمتاز كل واحد من هذه التواريخ بالتعقيد الذي يتزايد حينما يتصل الأمر بتقاطعاتها. أعتقد أنه لأجل معالجة المشاكل المرتبطة بالعلمانية، يلزم التوفر على حس تاريخي أكثر وحس إيديولوجي أقل.

مثلا، إن إحدى صعوبات المشكل الفرنسي - وربما حتى الدول اللاتينية عموماً - تكمن في أن الكنيسة الكاتوليكية كانت ولازالت ذات بنية مَلكِية، وتشكل على هذا النحو نموذجاً سياسيا استبداديا. وفضلا عن ذلك، من الوهم الاعتقاد بأن السياسي

خالص من أية مرجعية ثيولوجية: ففي جذر السياسي وأساسه هناك لغز أصل السلطة. ما أصلها ومنبعها؟ هذه مسألة لم تحسم، وهي التي تجعل ظِلَّ أو شبح الثيولوجي يُحوم باستمرار حول السياسي. وبالتالي، فقد تَطَلَّب صنع العلمانية كماهي موجودة في فرنسا تضافر الجهود، في إطار حوار بناء، لإنشاء نموذج تَوَقَّفَ عن أن يكون مَلَكياً في السياسة ونموذجا ظل كذلك في النظام الكنيسي. إن النقاش الدائر حول المدرسة العمومية والخاصة سيكسب مزيداً من الوضوح إذا أعدنا له مرجعياته التاريخية.

ولا يخفى، من ناحية أخرى، أن لفظ «خاص» هو مصدر لكثير من الالتباس إذ يملك دلالتين: يمكن أن يعني «خاص» ماليس عموميا، وبهذا المعنى نتحدث عن المدرسة الخاصة. إلا أن لفظ «خاص» يمكن أن يدل أيضاً على كل ما يدخل ضمن نظام الاعتقادات الفردية. أفهم جيداً أنه لا توجد إطلاقاً أية كنيسة تقبل أن يُزج بها في الدائرة الخاصةالمنحصرة في باطنية النفوس: فما من كنيسة إلا وترى أن لها جانباً عمومياً، بحسب المعنى الآخر للفظ، الذي يفيد ما ليس فردياً. والخاص نفسه يملك معنيين؛ مالا يدخل ضمن اختصاص الدولة، وماليس من اختصاص الجماعة. لكل هذه الألفاظ استعمال صعب، وكما العادة، إحدى مهام التفكير الفلسفي هي توضيح المفاهيم. وضّحوا أولا لغتكم، كما يحلو للأنجلوسكسونسن أن يرددوا دوما، مَيِّزوا الاستعمالات المختلفة للألفاظ...

• **لقد عادت مشاكل العلمانية المدرسية لتحتل مقدمة المشهد الفرنسي مع قضية الحجاب الإسلامي. أي موقف تتخدونه إزاء هذا الموضوع؟**

□ علينا أن نؤكد ابتداءاً أن الدين الإسلامي أصبح هوالدين الثاني في فرنسا، بعد الكاتوليكية، وأن واجب الضيافة يفرض علينا واجب الفهم. إننا ننزع بشكل مفرط إلى رؤية المسلمين من زاوية التهديد الأصولي، وننسى بالمقابل التهديد الذي يتعرضون له، أقصد التفكك ـ هذا على الأقل ما يقوله لي أفضل أصدقائي المسلمين؛ فهم لا ينظرون إلينا بصفتنا الاستعمارية القديمة، أي في علاقة خضوع وقهر وإنما كتهديد بالتفكك. إنهم يحكمون على مجتمعاتنا بكونها سائرة نحو الإنحلال ويرفضون أن يلقوا ذات المصير. هنا أيضاً تظهر مسألة النزعة الإسلامية كنوع من الحماية، من نواح مرعبة، إزاء خطر التفكك. بل إني أذهب إلى حد القول بأنه في ضواحينا، يمكن للقدرة على المقاومة الخاصة بالأسر المسلمة، ذات البنية الجماعية التي لا تزال حية بفضل الدين، أن تشكل فرصة أو حظاً بالنسبة للمجموعة الصغيرة المُفَكَّكَةِ من ثقافتنا الخاصة، من

الممكن جداً، في القرب مما نسميه الإسلام المعتدل، أن يمثل هذا الحضور المكثف فعلا فرصة سعيدة بالنسبة لمجتمعنا، ضد عناصر التفكيك التي تلغمه. إن ما يبقى سليماً يمكن أن يشكل عُنصراً واعداً بالنسبة لنا.

تعود صعوبة المشكل الذي تشيران إليه، وكل المشاكل التي تقترن به، إلى حداثة الوضع الذي نوجد فيه. نحن هنا مع الدخول المفاجئ للإسلام، إلى الفضاء السياسي الفرنسي، أمام دين جديد لم يشارك في صنع تاريخنا، ولم يشكل جزءاً من مصادرنا الدينية التي كانت أصل بناء وطننا، سواء في العصر القديم، أو خلال القرون الوسطى، ولا حتى أثناء النهضة. والمدهش هنا هو جدة الشريك أولا، ثم كونه لم ينتج ما أنتجته المسيحية، بالرضى أو بالقوة، أقصد أنه لم يدمج البعد النقدي في اعتقاداته الخاصة. من الخصائص المميزة لليهودية والمسيحية نجاحهما في النهاية في تحقيق زواج صعب بين الاعتقاد والانتقاد؛ لكن بنفس المناسبة لا يستطيع الإسلام أن يدخل في طريقتنا لتمييز الثيولوجي عن الديني، طالما يستند إلى فكرة تنطلق من وحدتهما العضوية، هل يكون في مقدوره يوما ما أن يقيم تمييزا نقديا بين السياسي والديني؟ وهل يتعين عليه بالضرورة أن يمر بنفس صيرورة الدهرنة التي عشناها، وهي صيرورة تحاول مع ذلك الطوائف الكنسية المسيحية الصمود في وجهها؟ أنا متردد في الأخذ كنموذج أوحد شبكة دهرنتنا وتطبيقها الفوري على الإسلام. فقد قال لي صديق مختص في الإسلاميات أن إسلاميا وَسَطِياً ـ بمعنى غير متطرف ـ سيرى دائماً الغرب كعالم مسيحي، رغم بعده عن المسيحية، أي كأرض تحتضن دينا مُحَرَّفاً. لأن القاعدة الأساسية للتعليم الديني الإسلامي تكمن في القول بأنه من المؤكد أن اليهودية والمسيحية آوتا حقيقة معينة، لكنها تعرضت للتحريف من قبل كتبها ومن هنا ليس في مقدورها أن تُدْمَجَ في الإسلام إلا وهي حاملة معها تزييفاتها. فعلمانيتنا لا يمكن أن يَنْظُر إليها المسلمون إلا بوصفها فكرة مجنونة صادرة عن دين مُحرَّف؛ فحين يسمع إمام أن قوانين الجمهورية أعلى من قوانين الدين، فإنه يسمع شيئاً يقع خارج خارطته الإدراكية.

لا ينبغي أن نتجاهل كذلك، عندما نفكر في مستقبل العلاقات بين الطوائف كون اقتصاد السوق يخترق من الآن فصاعداً الإسلام تماماً كما اخترقنا؛ ومن ثم فإن الإسلام يواجه تحدياً يتمثل في كونية اقتصاد السوق الذي يعد ثمرة الحداثة التي تختص بها المسيحية. لقد أنتجت المسيحية خلال صيرورتها التفككية إيديولوجيا اقتصاد السوق التي تأخذ من الخلف، أو من الأسفل المجتمعات الإسلامية ـ على الأقل من خلال

البترول؛ وبهذا تتواجد في قلب الاقتصاد العالمي وأيضاً ضمن الجماعة السياسية الدولية، عن طريق الحروب، والقانون الدولي، إذن عبر الحد الأدنى من الإيديولوجيا التي يتضمنها التعايش بين الدول.

ومهما يكن فإننا نتوفر هنا على مشكل عَصِيٍّ على الطرح، لأنه غير مسبوق تماماً بالنسبة لنا. صحيح أنه كانت للغرب في الماضي علاقات مع الإسلام؛ لكن حين لا تكون محكومة بالعداوة، فإنها تتموقع في مستوى فكري مرتفع جداً، بين الأطباء، والمحامين والثيولوجيين أو الفلاسفة؛ إذ كان هناك عصر ذهبي يهودي ـ إسلامي ـ مسيحي، بيد أن هذا حدث في القرون الوسطى.

الآن وقد صار المسلمون بين ظهرانينا متمتعين بوضع مزدوج كأجانب مقيمين لهم حقوق وبطاقة إقامة، أو باسم قانون الأرض كمواطنين فرنسين من ديانة إسلامية، هل يتعين قبولهم في المدرسة وفق معاييرنا الخاصة، بلا أدنى تنازل، أم ينبغي فتح مفاوضات، وبحق، انطلاقا من فكرة أن المدرسة هي فضاء علمانية وسيطة بين علمانية الإمتناع وتلك التي تقترن بالمواجهة، فضاء علمانية أسميها ثالثة؟ إننا برأيي نتواجد في وضعية العاجز ولا نملك إلا حلولاً قمعية لأننا لم نبلور هذا المفهوم الخاص بـ «العلمانية الثالثة». وهذا أمر مأسوف عليه. وأعترف بأني مصدوم فيما يتصل بقضية الحجاب، لأننا لم نقترح على هؤلاء الفتيات المسلمات حلولا أخرى. فلما يتعلق الأمر باليهودية والمسيحية. نعتبر أنه يجوز الحديث عن علامات لا تثير الانتباه وأخرى تفاخرية؛ فنمنح فرصة للاختيار.فأين هو البديل بالنسبة للحجاب؟ ومن جهة أخرى، ماهو الشكل التفاخري لعلامة كاتوليكية؟ هل هو الشخص الذي يصل إلى المدرسة حاملا صليبا على ظهره؟

لا يمكن أن أمنع نفسي من التفكير بأن هناك شيئاً مضحكاً في إعطائنا الحق لفتاة مسيحية في أن تُظهر مؤخرتها في حين تُحرم فتاة مسلمة من الحق في تغطية رأسها. لنبدأ هنا أيضاً في تتبع ما يصنعه الآخرون؟ كيف يتصرف الإنجليز في مثل هذه الحالة؟

إنهم يَقبلون بالأمر، وينصحون بارتداء حجاب لا يثير الإنتباه. لنأخذ علاوة على ذلك العطل المدرسية. لقد تم ضبطها في فرنسا إجمالا بحسب الأعياد الدينية للمسيحية. غير أن المدارس تغلق أبوابها في الولايات المتحدة في يوم الغفران

(Yom Kippour)(*) و روش هاشانا(**) (Roch ha-shana).

• **ألا يرجع السبب في ذلك إلى أهمية الطائفة اليهودية؟**

□ نعم، ولكن أيضاً لأن الأمريكيين متعودون على المرونة في المفاوضات. أما نحن، في فرنسا، فلم نتعلم بعد كيف نعالج هذه المشاكل بطريقة ودية. بصورة تلقائية سأكون مؤيداً لقبول الحجاب. لأنه لو قبلنا ربما ما كان ليتضاعف ويتكاثر؛ فالرفض سيشجع انتشاره على أبواب المدارس. وسنصل إلى هذه المفارقة التي تؤدي إلى حرمان فتيات من المدرسة التي قد تشكل بحق فرصتهن للارتقاء الاجتماعي وحتى للتحرر من ضغط الأسرة. إنه المفعول المنحرف لقرار المنع. أو أننا إذن سندفع بهؤلاء التلاميذ إلى التوجه صوب تعليم خاص، لكنه لن يقدم نفس الضمانات ولا نفس بنيات التعليم الديني الخاص الذي يعد نتاجا لتاريخ طويل من المفاوضات.

فهل بوسعنا مثلا أن نعطي للمدارس الإسلامية ما يعادل عقود الجمعية التي تملكها باقي المدارس الخاصة؟ لأنه، حتى داخل التعليم الديني، هناك قواعد محددة بدقة تهم التعددية الدينية. فهل سيجري احترامها في المدارس الإسلامية؟

نقطة أخرى سَتُعَقِّدُ أكثر وضعية الدولة الفرنسية إزاء رعاياها المسلمين: سيطرة الدول الأجنبية على الأكثر تطرفاً منهم. حاليا، توجد الدول الغربية في علاقة صراعية مع أصولية الإسلام. فهل لنا أن نتخيل، في هذا السياق، إسلاماً فرنسياً لا يكون البتة اليد التي تبطش بها قوى سياسية ودينية؟ لا ينبغي أن ننسى مثلا، أن الملك الحسن الثاني هو أيضاً أمير المؤمنين، وأن الملك حسين، ملك الأردن، هو من حفدة الرسول. بالطبع إذن، لما يكون مبعوثوهم أئمة، وينصح هؤلاء الأئمة الفتيات بالصمود وعدم التراجع! فإننا لن نعرف حينئذ كيف نتدبر الأمر. سوى أن هذه القضية انحرفت عن مسارها: فمن جهة، نحن أمام دولة علمانية متشددة في معاييرها، وأمام مد إسلامي، من جهة ثانية، يضع قدرات المقاومة لدى ما نسميه دولة موضع اختبار، ويدفعها إلى الخطأ.

دأبت الجمهورية، منذ نابليون، على التفاوض مع مختلف الأديان، ليس على مستوى بنياتها الكنسية المتصلة بالمذهب والسلطة، وإنما في الأشكال القانونية الخاصة التي تجسدها الجمعيات الثقافية؛ وعلى هذا النحو، مثلا أُنْشِئ المجمّع الديني بالنسبة لليهود. ومايتعين إنشاؤه بالنسبة للإسلام في فرنسا، هو نظير ما حصل عليه البروتستانيون واليهود من نابليون.

(*) youm kippour: يوم الغفران عند اليهود، ويحتفل به قبل عشرة أيام من رأس السنة عندهم (المترجم).
(**) Roch ha-shana: السنة اليهودية الجديدة التي يحتفل بها في الخريف.

• ولم يكن الكاثوليكيون بأقل مقاومة، إلى غاية بداية القرن العشرين. فبتطبيق قانون «كومب»[*] (Combe) توجهت الجمهورية إلى الحقول صحبة رجال الدرك لأخذ التلاميذ إلى المدارس...

□ تبين إحالتكما لهذه الأحداث الطابع التراجعي للوضعية التي نعيشها الآن. فقد قطعنا طريقاً طويلاً منذ الفترة التي تشيران إليها.

مرة أخرى أؤكد أن الصعوبة كلها تكمن في الطابع غير المسبوق للوضعية. فكل موجات الهجرة الكبرى التي شهدتها فرنسا في القرنين التاسع عشر والعشرين تدفقت من أوروبا المسيحية أو اليهودية: فقد تشكلت الكتل الكبرى للمهاجرين من بولونيين وإيطاليين أو إسبانيين، وهؤلاء لم يطرحوا أي مشكل كبير. فالهجرة المسلمة انحشرت في تاريخ كان له مجراه الخاص، وأدرك نوعا من التوازن، ونوعا من التوافق الصراعي الذي هو نموذج التوافق الجيد في المجتمعات التعددية.

• ألا تعتقدون، في الواقع، بأن علمانية بلداننا الغربية تسقط في وهم الإجلاء الكلي للديني؟

معلوم أن كل الشعوب الأوروبية تتألف من برابرة تَمَّ تَلْتِينُهُم وتنصيرهم. وهو ما يعني أن الديني لم تكن له فحسب وظيفة تربوية وتهذيبية للأفراد، وإنما كذلك وظيفة إضفاء طابع مؤسسي على حياتهم.

في هذه النقطة، أجدني أوافق تماماً «مرسيل غوشي»[1] (M.Gouchet) في القول بأن الديني أنتج نظاماً مؤسساتيا حتى خارج الكنيسة. يبين تاريخ القرون الوسطى على الوجه الأكمل كيف أن معظم مؤسساتنا الكبرى قد أحدثت وفق نموذج المؤسسة الكنسية، سواء تعلق الأمر بالجامعة، وبالسلطة البلدية، بالأسواق، أو الجمعيات التي تضم أهل الفكر. من هنا يتعذر تصور وضعية قصوى يكون الديني فيها قد أُقْصِيَ تماماً من فهم الذات الخاصة بالثقافات والدول القطرية الحديثة؛ فهذا يشكل بصورة كاملة جزءاً من تكوينها وتشكلها (Bildung). بهذا المعنى، بوسعنا القول إن العلمانية علمنة، ارتبطت بسيرورة الدهرنة.

لكن يمكن أيضاً، كما أومأت إلى ذلك قبل قليل، أن يكون هناك شيء في

*) كومب (إميل): رجل سياسة فرنسي، كان عضوا في الحزب الراديكالي، ورئيساً للمجلس، قاد سياسة صارمة معادية للكنيسة (تطبيق قانون الجمعيات الدينية)، ووضع قانون الفصل بين الكنائس والدولة. (المترجم)

1) Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

السياسي ذاته يمنعه من الذهاب إلى أقصى حد في مشروعه الخاص. إننا نصادف فيه نوعاً من الخلفية أو قل من بقية لا تَنْتُجُ فحسب من أصله التاريخي، أي من صدوره عن الديني، وإنما هي نتاج تكوينه، وأركيولوجية بالمعنى المزدوج لهذا اللفظ: الكرنولوجي والتأسيسي.

لهذا ليس من المستغرب أن يحصل مجدداً التقاء بين السياسي والديني، في بعض الظروف التاريخية الخاصة، خصوصاً في فترات تفكك الرابط الاجتماعي. هذا هو حال صربيا؛ ولكنه يمكن أن يكون أيضاً، في مستقبل قريب، حال روسيا التي نعاين فيها من جديد عودة الكنائس للعمل كهيآت مانحة للشرعية، وكسلط تعطي للسياسي تراخيص عمله. نحن هنا بحضرة عودة مباركة الديني للسياسي. أليس هذا، على أية حال، ما سبق لستالين أن تصوره حينما لجأ إلى الكنيسة الكاتوليكية لقيادة ما أسماه «الحرب الوطنية الكبرى»؟ بالطبع هذا مرعب، لأننا في الأديان أيضا نتعلم كيف نموت؛ يتعلق الأمر هنا بنوع من اغتصاب المبررات التأسيسية، التي قام السياسي، الذي حرص في تاريخه على إجلائها لكسب استقلاليته، على الاستيلاء عليها.

صحيح، في الوقت الراهن، أن هذا الانحراف يُفَسَّرُ أيضاً بعجز السياسي عن العثور على حل قار لمشكل آخر يتمثل في حدود الدولة و التخوم الإثنية. في هذا السياق بالضبط يتدخل الديني كطرف ثالث، حتى يعطي للإثني ثقله بغية إعادة رسم حدود السياسي.

- **الوضع في يوغسلافيا السابقة وروسيا ليس فريدا؛ إذ نجد في الشرق الأوسط، بين إسرائيل والدول العربية المجاورة، هذا الوضع، حيث السياسي مُسْتَثْمَرٌ بشكل فائق من قِبَلِ الديني والإثني.**

□ هذه الحالة معقدة للغاية على اعتبار أن لفظ إسرائيلي يشير الآن إلى نوع من المواطنة. لكن إلى أي حد تتحدد هذه المواطنة بالرجوع إلى الموروث الديني التوارتي، من جهة، ومن جهة ثانية إلى تاريخ يهود أوروبا، ضحايا الاضطهاد في البلدان المسيحية؟ هذا ما نجده صعوبة في قوله. كما لا ينبغي، علاوة على ذلك، المماهاة الكلِّية للفلسطينيين مع الإسلام: فقسم مهم منهم مسيحيون.

وبالمثل، لا يتعين مماهاة الإسرائيلي برجل الدين اليهودي، فهذا الأخير يمكن أن يكون هو نفسه أرتوذكسيا أو ليبراليا: لا يفوتنا أن نذكر بأن إسرائيل توجد حاليا، مع الفارق طبعاً، في نفس الوضعية التي كانت عليها فرنسا في بداية القرن العشرين، إزاء

حرب بين رجال الدين والعلمانيين.

الديني أم السياسي، أيهما الأكثر أهمية في الشرق الأوسط؟ لاشك في وجود عمق ديني في الحرب التي تمزقهما، حيث جرى تقديس الأرض من الطرفين. فبالنسبة لليهود لا تعتبر أرض إسرائيل مكاناً عاديا؛ وفكرنا ينتفض لمجرد تذكر أنهم كانوا سَيُطردون إلى مدغشقر أو إلى موضع آخر؛ توجد، بشكل ما، علاقة تاريخية، إن لم نقل علاقة احتياز، أو على الأقل ملاءمة متبادلة بين هذا الشعب وهذه الأرض. لكن صحيح أيضاً أن الشعب اليهودي يتحدد لا بأرضه، وإنما بكلمة مُؤَسِّسَة، تماماً مثلما هو صحيح بأن المسجد الأقصى في القدس يعتبر في نظر العالم الإسلامي برمته كواحد من الأمكنة المقدسة.

أحياناً، في لحظات يأس، أعتقد بأن ثمة نوع من السخرية الثيولوجية، أو المضادة لماهو ثيولوجي، في فكرة أرض موعودة مرتين، معطاة مرتين...

قِراءَاتٌ وتأمُّلاَت توارَتية

• تُعَدُّون من الفلاسفة القلائل الذين ينهضون في آن واحد بعمل فلسفي وآخر على مستوى التفكر الديني. كيف توفقون بين هذين المسارين؟.

□ يبدو لي أنه مهما عدت بالذاكرة إلى الوراء، سأجد أني كنت دوما أسير على قدمين. ولا يعود حرصي على عدم الخلط بين الأجناس إلى احتراز ميتودولوجي، وإنما إلى التأكيد على مرجع مزدوج، يحظى عندي بأولوية مطلقة.

وقد أعطيت لهذا، على مدار تفكراتي، سلسلة من الصياغات ربما يكون أدقها وأفضلها الآن هو ما تُعبِّر عنه العلاقة بين الاعتقاد والإنتقاد ـ التي أمنحها دلالة سياسية بارزة للغاية، في إطار الحياة الديموقراطية : إننا نشكل ثقافة كانت لها على الدوام اعتقادات قوية، متشابكة مع بعض اللحظات النقدية.

بيد أنها ليست إلا طريقة للتعبير عن قطبية الانتقاد والاعتقاد، لأن الفلسفة ليست نقدية فحسب، وإنما هي تقوم كذلك على الاعتقاد. كما أن الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعد نقدي داخلي.

• هل يدخل الاعتقاد الديني، برأيكم، ضمن نظام التجربة؟

□ قاومت كثيراً خلال مشواري لفظ «تجربة»، بدافع الحذر من معاني المباشرة، والتدفق، والحدسية؛ وبالمقابل، كنت أفضّل باستمرار الوساطة اللغوية والكتابة؛ وعلى هذا الصعيد تقع المواجهة بين المعينين اللذين أنهل منهما.

أقول بشكل يكاد يكون مفاجئا إنه ليس على قاعدة نفس النصوص أشتغل بالفلسفة وأشعر بانتمائي إلى جماعة وتراث مسيحيين. وأكاد أقيم التوازن انطلاقا من نصية إلى أخرى. وإذا كنا نختلف، فيما يتصل بالنصية الفلسفية، حول اللائحة الطويلة، فإن لنا جميعا نفس اللائحة التي تضم الحد الأدنى من الفلاسفة: أفلاطون، أرسطو، كانط، ربما هيجل، ومن الحديثين، سنتردد بين نيتشه، برغسون، هوسرل، هيدغر، نابير

ويسبرز، إلخ. فلائحة النصوص الأساسية في الفلسفة ليست هي لائحة النصوص المُكَوِّنة للمتن الديني. أؤكد كثيرا على وساطة الكتابات التي تختلف من سجل لآخر، رغم أن فعالية القراءة تعمل على التقريب بينها. وبالرجوع إلى الكتب التوارتية، وأعني بها التوراة الإبراهيمية، والعهد الجديد للكنيسة الأصلية وماهو ثيولوجي وتأويلي عند الآباء بصورة أكثر مباشرة. وقد حظي عندي أغسطين على الدوام بنوع من التفضيل. وهذا لا ينفي تبادلات بين هذين المتنين من النصوص، بالمعنى الطوبولوجي ذاته، وأنه بوسعنا كذلك أن ندرج أغسطين ضمن الدائرة الفلسفية - وهذا بالضبط ما صَنعته حين وظفت تحليلاته حول الزمن الواردة في الكتاب الحادي عشر من **اعترافات**. وبالعكس، بدا لي على الدوام أن «هوميروس» (Homére) و «هزيود» (Hésiode) ومؤلفوا فن المأساة الإغريقية يتموضعون ضمن نظام وسيط بين أنبياء إسرائيل من جهة، والفلاسفة القبلسقراطيين وسقراط من جهة ثانية.

لا مناص، عند اقتحامنا لفضاء التأويل التوراتي هذا، من التمييز الدقيق بين مختلف أنماط القراءة والمقاربة، وعلى غير هذا الوجه يتولد عندنا الإنطباع بأننا إزاء حوار مستمر للصم. فمامن نمط للقراءة، وبالتالي للتأويل، إلا ويخدم أهدافا مختلفة، وينطلق من مقتضيات ليست متمايزة فحسب، بل متعارضة في الغالب. فالقراءة التاريخية لا تنشغل بالأحكام الوثوقية، كما أن القراءة الرسمية للكنيسة لا يمكنها أن تقتصر على التجاهل الكلّي لما يكشفه العمل الأركيولوجي، كماهو الحال بالنسبة لفك شفرات مخطوطات البحر الأسود. تماما مثلما أن القراءة الفلسفية للنصوص التوارتية لا تستطيع، بدورها، أن تتجاهل المنحى العَقَدي والأبحاث التاريخية - الفيلولوجية.

ومع ذلك، لابد من تعديل الفرق الموجود بين النصوص الإغريقية والمصادر التوارتية. وقد اكتشفت هذا حديثا بفضل الثورة التفسيرية التي حصلت في السنين الأخيرة في ميدان الدراسات المرتبطة ب **العهد القديم**. وقد ارتكزت، منذ ما يناهز قرنا من الزمان، على فرضية المصادر الأربعة* - اليهوية (iahviste)، الإلوهيمية (ilohiste)،

*) اتفق نقاد العهد القديم على أن أسفار موسى الخمسة وسفر يشوع بن نون ترتد إلى مصادر أربعة أساسية: 1.المصدر اليهوي، نسبة إلى «يهوه». ومن الواضح أن هذا المصدر يحمل إسم الإله «يهوه»، ويرجع إلى القرن السابع قبل الميلاد، وكان رُواته من المملكة الجنوبية. والإله في هذا المصدر - كما يؤكد ذلك المسيري في موسوعته - يتعصب لليهود ويناصرهم على أعدائهم، ويتجلى في تاريخهم، وهو ذو سمات بشرية عديدة. فالإله لا يختلف كثيرا عن مخلوقاته، فهو يغار منهم، ويخشى أن يصبح الإنسان عاقلا أو قويا، وهو يصارع يعقوب، لكن يعقوب يهزمه(...) 2.المصدر الإلوهيمي نسبة إلى «إلوهيم» (Elohim)، ويتحاشى هذا المصدر إسم «يهوه». وقد ألف حوالي 770 ق م في المملكة الشمالية. وهذا المصدر يتسم بالرؤية التوحيدية أو شبه التوحيدية للإله، فهو يُصَوِّر الإله في صورة أسمى مما يفعل المصدر اليهوي، فهو الإله الذي يقول«كن فيكون» ويتسامى عن صفات وعواطف

والتثنية(deutéronomique)، و الكهنوتية (sacerdotale) - التي يفترض أنها دُوِّنَت على امتداد سبع أو ثمانية قرون. والحال أن هذه النظرية التي اعتبرت لزمن طويل أفضل مالدى المنهج التاريخي - النقدي، وأثْمَن ما امتلكه أهل التفسير الثيولوجي، قد سمحت ببناء تصور متماسك حول ثيولوجيا العهد القديم، المبني على تراكم سلسلة من الإعلانات والبشارات(Kérygmes)، التي جُمِعت في البشارة أو الكرازة الأخيرة لليهودية. وبفضل هذا التماسك المفترض، بدا التعارض المكثف بين اليهودية والهلّينية أمراً مُبَرَّراً. واليوم، نُعاين هذا البناء في أوج تفككه. لقد أصبحت أزمة هجرة بابل هي المرجع الأول لتجميع التراثات المتعددة لما قبل الهجرة. ويظهر اليوم أن كتابتها وإعادة كتابتها قد تمت في وقت وجيز، كما يبدو أن تجميعها فُرِض إلى حد ما من طرف السلطات الفارسية مع عودة الأسرى. وسَيَحُل محل التصور التدريجي البطيء، المتقاطع والـمُجَمَّع للكتابات اليهودية تَصَورٌ أكثر تباينا، بل أكثر سجالية للتوراة الإبراهيمية، داعيا إلى قراءة تكون هي ذاتها متعددة. والظاهر أن القراءة الأكثر أهمية هي القراءة بالمقلوب؛ بحيث ننطلق من سفر التثنية، الذي يُعتبر سبينوزا أول من نبَّه إلى غرابته، وكذلك الشأن بالنسبة لقصص يهوذا (Juda)، وإسرائيل الـمُدْرَجَة بين مَلَكية داوود والهجرة - قصص تُشعر بالذنب، مطبوعة بخاتم التثنية -، ثم نصعد نحو جبل موسى حيث أُنْزِلَت الشريعة، وخلف ذلك بكثير، نحو الأساطير البطريركية الموضوعة تحت شعار المباركة والوعد، بدل الأمر والإتهام؛ وتُختتم القراءة بالتصور الكهنوتي لِخَلْقٍ طيِّب، أفسده الإنسان، كما نقرأ ذلك في الإصحاح الأول من سفر التكوين*.

بالطبع يتعلق الأمر بفرضية تأليف مختلف الكتب.

• **بأي معنى يحظى هذا «التحرك» المفروض على مستوى القراءة بأهمية بالغة عندكم؟**

=البشر... 3.مصدر التثنية (Deutéronomie)أوتثنية الشريعة. وقد أدخل هذا المصدر في صميم العهد القديم عام 621 ق م، ويحاول المصدر التوفيق بين المصدرين الإلوهيمي واليهوي، وبين تراث الشمال وتراث الجنوب، وكذلك بين الفكر النبوي والفكر الكهنوتي المتعارضين...4.المصدر الكهنوتي، ويعود تاريخه إلى ما بعد فترة التهجير البابلي. ويضم أساسا قوانين اللاويين والإحصاءات والأرقام التي وردت في أسفار موسى الخمسة، كما يضم بعض الروايات الواردة في سفر التكوين والخروج والعدد (المترجم).

*) يسمى سفر التكوين في العبرية «بريشيت» بمعنى «في البدء»، وهي أول كلمة ترد في السفر. والتكوين [هو] أول أسفار موسى الخمسة، و يحكي تاريخ العالم من بدء تكوين السماوات والأرض، وقصة ادم وحواء، ونوح والطوفان... وينتهي بقصة يوسف ومجيئه إلى مصر ولحاق يعقوب وأبنائه الأحد عشر واستقرارهم في أرض الفراعنة (المترجم)

□ تظهر أهمية من عدة جوانب. أولا، لأن هذا يدل على أننا حُيال ثيولوجيات متنافسة، ترتبط بشكل واسع بالمشكل الذي تطرحه كارثة الهجرة وبرنامج إعادة البناء بعد الرجوع من بابل. إن الدخول في هذا السجال اليهودي معناه تحريك قراءة ذكية تُحفزها تواطؤات بديلة، مثلا بين الموروث المرتبط بالتثنية والموروث الكهنوتي، أو بين ثيولوجيا الشريعة برعاية موسى وثيولوجيا المباركة والوعد تحت رعاية إبراهيم. ثم لأنه علامة على التوترات والسجالات التي جعلت إسرائيل في مواجهة مع آخرها: الآخر الأجنبي عنها إلى حد ما (البعلية baalisme*)، والآخر الغريب عنها بشكل أوضح - الثقافة الفارسية -، وآخر غريب تماما: الثقافة الهلِّينية.

نقطة التصادم الأخيرة هاته تحظى، عندنا نحن الفلاسفة، بأهمية فائقة. والواقع أن الكتابات التي يدور حولها الكلام هنا هي تلك التي رَتَّبها الكتبة ضمن مقولة مختلفة عن تلك التي تتعلق بالتوراة وأسفار الأنبياءnebiim: الأمثال، المزامير، الجامعة، أيوب. أنا مهتم بالفكرة التي تقضي بأن هذه الكتابات ينبغي أن تِقرأ في تَنافس مع الكتابات المُؤسِّسة للثقافة الهلينية، هوميروس، هزيود، وشعراء التراجيديا، والفلاسفة القبلسقراطيين. فبقدر ما ترتبط اليهودية الأرثوذكسية بسجال داخلي عاشته اليهودية في مجابهة تحدي الهجرة، بقدر ما يتعين أن نضع هذه الكتابات في علاقة تواجه مع النصوص الإغريقية التي أتينا على ذكرها. ويريد بعض المفسرين أن نصعد أكثر إلى أعلى بحيث نجعل مؤرخي سفر التثنية في تَوَازٍ مع «هيرودوت»(Hérodote). يبدو أني أبتعد هنا عن رؤية عالمين منفصلين، القدس في مواجهة أثينا!

• هل يستفاد من قولكم إذن أننا أمام طريقتين مختلفتين في التفكير، لكلنّهما قد تكونان متناغمتين؟

□ نعم، بلا أدنى شك، طالما يتعلق الأمر بقراءة تروم الفهم، أو كما يقول البعض بثيولوجيا وصفية. أصر على القول بأن لنا الحق في الحديث عن فكر توراتي، يقف وراء العمل الثيولوجي الهائل الذي ينبسط عبر كتابات إسرائيل القديمة، وفي غياب لغة تأملية، لم يتوفر هذا الفكر التوراتي إلا على أجناس سردية، تشريعية، نبوية،

---

*) بعلية: لفظ مشتق من بعل Baal، وهي كلمة فينيقية تعني «السيد» أو«المولى» أو «الزوج» أو «المالك» أو «الرب». وقد كان بعل إله الخصب يلعب الدور الأساسي في مجمع الآلهة الكنعاني. وقد أصبحت كلمة بعل مرادفة لكلمة إله، بحيث أصبح هناك بعل السماء، وبعل الرعد. وفي الألف الأخير قبل الميلاد أصبح بعل السماء (بعل شاميم) تجسيدا للشمس و السماء ذاتها، ولذا فهو مانح المطر والشمس والخصب والمحصولات (المترجم).

غنائية، وكتب الحكمة الشعرية*(Sapiental). ومع ذلك، فإن «القول الإلهي» المتنوع ينفتح عبر خاصيته السجالية على النقد الداخلي والخارجي.

لكني لا أريد كذلك أن أقتصر على هذا، فالفكر الفلسفي، كما تبلور عند الإغريق، لا يتعارض مباشرة مع القراءة التفهمية التي سلف ذكرها، وإنما فقط مع التأويلات التبشيرية التي تقدمها الثيولوجيا المتمذهبة التي تعمل داخل الكتابات التوارتية، خصوصا عن طريق الموروثات التاريخية للمعبد(synagogue)والكنيسة. فالاعتراف بقول هو قول الآخر ليس بالأمر الهيّن، طالما يقود المنهج التاريخي ـ النقدي القراءةَ التفهميةَ إلي الإقرار بتعدديتها. ويبين تاريخ الجماعات اليهودية والمسيحية بأن نفس المركز المنظِّم ونفس الخط المُوَجِّه لم يعتبرا دوما معيارِيَين. وعلى هذا النحو قَرَأَت الكنيسة المسيحية في البداية الكتابات اليهودية بكيفية مغايرة لتلك التي اعتمدتها المدرسة الحاخامية، التي شكلت وصنعت اليهودية بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك على حساب مدارس أخرى منافسة. وبالأخص تلك التي كانت مرتبطة بالحركة القيامية التي تعتبر ثيولوجيات الكنيسة الأصلية، الموسومة هي ذاتها بالتعدد، امتدادً لها بشكل واسع. إن إدراك قول إلهي موجه لهذا الزمان يرجع إلى هرمينوطيقا تطبيق مركز على التبشير بالمعنى الواسع للكلمة. وبهذا الصدد، يستمر كارل بارث[1] في إقناعي بأن ما يسميه الثيولوجيون «دوغمائية» يكمن في ترتيب مفاهيمي وخطابي، للتبشير، الذي يربط قولا يعتبر تأسيسيا بحكم شامل حول حاضر ومستقبل الجماعات المتمذهبة.

هل يتعين إذن الإستسلام وترك هوة مفتوحة بين القراءة الوصفية والاستماع الإيماني الخاشع؟ لم أقل بَعدُ شيئاً عن الوضع البيني الذي تمثله القراءة الشرعية، أي القراءة المطبقة على نوع من المعقولية التي أفضى إليها التحرير الأخير، التأليف الأخير للنص كما بُلِّغ، مباشرة بعد تقنينه وإقراره من لدن سلطات الجماعات التي تقف وراء التاريخ الخاص للمعبد والكنيسة. إن القراءة الشرعية هي هنا للتذكير بأن المنهج التاريخي ـ النقدي ليس هو ذاته إلا نوعا من القراءة التي ترصف النصوص التوارتية

*) كتب الحكمة الشعرية: وهي مجموعة من الأسفار التي تضم مواد تاريخية وقصصية وغنائية، نذكر منها على الخصوص: 1.مزامير داوود 2.سفر الأمثال 3.سفر أيوب 4.نشيد الأنشاد 5.سفر الجامعة (المترجم).

1) كارل بارث (1886-1968) ثيولوجي كلفاني، ينحدر من بال (Bâle) ، السويسرية، شَكّل نقطة انعراج في الثيولوجيا البروتستانية، التي كانت هرمينوطيقا شليرماخر (Schleiermacher)،تُهيمن عليها حتى ذلك الحين (أنظر تعليقه على الرسالة إلى مؤمني روما)، بإحداث قطيعة مع النظرة المتمركزة حول الذات الإنسانية السائدة في زمانه لصالح تصور «جدلي»، يؤكد على السلب، وعلى المسافة اللامتناهية التي تفصل الإنسان عن الإله، حيث الوساطة الوحيدة الممكنة لا تكمن في التجربة ولا في التاريخ، وإنما في الصليب، رافضا كل فكرة تقوم على التركيب بين العالم والكنيسة، وبين العالم والإله.

على النصوص الأخرى التي تنتمي إلى جميع الديانات وكل الثقافات الأخرى. للقراءة الشرعية قواعدها الخاصة التي تسمح لها باعتبار الرسالة التي أراد تبليغها الكتبة الأواخر للتأليفات النهائية للتوراة. وعلى كل حال، فإن هذا النص الأخير، تاريخنا، هو الذي كان فعّالا: ينطبق هذا الكلام جزئيا على هذه المجموعة التي نطلق عليها الأسفار الخمسة التي أصبحت السفر السادس(Hexateutique)،إذا أضفنا سفر «يشوع»*(Josué) إلى الكتب الخمسة الأولى للتوراة الإبراهيمية. وإذا كانت المطابقات، والمماثلات وإعادة عمليات التأويل المتراكمة هي التي تهيمن عليها، فإنه لا ينبغي اختزال الذكاء الشرعي في كيفيات التأويل هاته فحسب.

أحب أن أذكر هنا، في القرب من القراءة الشرعية، العمل الهائل للأب «بوشامب»(Beauchamp)[2]، الذي، من دون أن يجهل المنهج التاريخي ـ النقدي، اعتمد البنية في ثلاث «كتابات» مُقتَرحة من قِبَل الحاخامات، من غير أن يغفل عن إدماج هذه القراءة في الهرمينوطيقا المسيحية للآباء والقروسطيين الذين يعتبرون أن العهد «الآخر» كان بمثابة إعادة تأويل للأول. ويبرر مقاربته بكوننا نجد، في القراءة الشرعية المقصورة على العهد القديم، التأويلات، وإعادة التأويلات، والصياغات المتراكمة لنفس الوعود ونفس التحالفات، حاضرة بوفرة جاعلة الهرمينوطيقا المسيحية الامتداد الحقيقي لهرمينوطيقا كانت تعمل سلفا في الشرع الإبراهيمي.

يبدأ، برأيي، الانفصال بين الثيولوجي والفلسفي على مستوى هذا التأويل الشرعي. لقد صار ختم الشرع الظاهرة الأساسية التي تفصل عن النصوص الأخرى تلك التي تعتبر حجة عند الجماعات التي، بالمقابل، تُفْهَم هي ذاتها في ضوء هذه النصوص المؤسِّسَة، المتميزة عن باقي النصوص الأخرى، بما في ذلك التعليقات الأكثر وفاء وإخلاصا. توجد اللحظة غير الفلسفية هنا، في هذا الاعتراف بسلطة وحجية النصوص الشرعية المؤهلة لهداية التأويلات التبشيرية للثيولوجيات المتعبدة. إني أوافق بعض الثيولوجيين التأويليين الذين يقولون بأن هذه النصوص قد وُصفت بأنها مُلْهَمة لأنها ذات حجية وسلطة وليس العكس. وفوق ذلك، تعتبر فكرة «الإلهام» ذاتها تأويلا

*) Josué أو Joshué : يشوع بن نون، خليفة موى وخادمة وابن نون سبط افرايم، يصوره العهد القديم باعتباره نبيا وقائداً عسكريا قاد القبائل العبرانية إلى أرض كنعان واقتحمها حسب الرواية التوارتية بعد معارك ضارية (المترجم).

2) يمكننا الإطلاع عند «بول بوشامب»(Paul Beauchamp) بالخصوص على: *L'un et l'autre Testament : essai de lecture*, La seuil,Paris, 1977, et le Récit, *La lettre et le corps*: essais bibliques .le Cerf, Paris, 1992

نفسيا للسلطة الشرعية؛ وعلى أية حال، فهي لا تلائم على وجه الدقة إلا النصوص النبوية، حيث يُعْلِنُ بالفعل صوت إنساني أنه يتكلم باسم صوت آخر، ألا وهو صوت «يهوه». لم يُنظر إلى التوراة ككتاب مُلهم أو موحى به مع كل المعضلات المرتبطة بفكرة كلام مزدوج، إلا حينما تَمَّ توسيع صفة النبي لتشمل الرواة، والمشرعين، والحكماء والكَتبة. من المحقق أن لفكرة السلطة صعوباتها الخاصة، لكن هي بالضبط ما ينبغي مواجهته ضمن نقاش يضع وجها لوجه العالم التوارتي والعالم الهلّيني. وفي إطار قراءة شرعية ستتمكن ثيولوجيات تبشيرية من التمايز، والتعارض إذن مع القراءة الحرة للنصوص الفلسفية. ومن هذا المنطق، سيتمايز ويتواجه موقفان من القراءة.

غير أنه ينبغي التوجه أكثر إلى ما قبل هذه المواجهة. فمع القراءات التبشيرية، أو إن شئت قُل الثيولوجيات التعبدية، يبرز التعارض بين الزوج القدس/ أثينا بشكل أكثر حسما. والحال أنه من اللازم فهم أن التأويلات التبشيرية هي أيضا متعددة، جزئية ومنحازة على الدوام، تتنوع بحسب انتظارات الجمهور، الذي يتأثر ويَتلوّن هو نفسه بالمناخ الثقافي الذي يحمل بصمة العصر. ففي قلب اليهودية يبدو، كما ذكرت ذلك آنفا، أن مدرسة حاخامية مُهَيْمِنة هي التي فَرضَت رؤيتها للتاريخ وتَصَوُّرها للشريعة، دون أن تُفلح في محوالبعد المتصل بالتثنية، ولا البعد الكهنوتي من قراءتها. أما بخصوص الكنيسة المسيحية، فإننا بالكاد نحتاج إلى التأكيد على اختلاف الثيولوجيات المضمنة في الأناجيل الأربعة، التي أصابت الكنيسة الأصلية حين تركتها جنبا إلى جنب، وعلى الاختلاف بين ثيولوجيات «بولس» و«يوحنا». وفيما بعد، سنرى «لوثر» يجعل من الرسالة إلى مؤمني روما شريعة داخل الشريعة، على حساب تأويلات أخرى ممكنة. ومَنْ مِنَّا لا يَذْكُر محاولات «مارتان لوثركينغ» ليجعل من الخروج من مصر ومن الهجرة البراديغم الأسمى؟ إن الاشتغال الداخلي بعمليات إعادة التأويلات، المتباعدة والمتراكمة على سبيل التناوب، يستمر عبر القرون وصولا إلينا.

غَرضي إذن في النهاية هو إرجاع اختلاف النصوص إلى اختلاف في الموقف من القراءة: سيكون الموقف النقدي بالأحرى في الناحية الفلسفية، لأن اللحظة الدينية ليست من حيث هي كذلك لحظة نقدية؛ إنها لحظة انخراط في قول مشهور عنه أنه آت من بعيد، من مصدر أعلى مني، وهذا ضمن قراءة تبشيرية تعبدية. نجد إذن، على هذا الصعيد، فكرة تبعية أو خضوع لقول سابق، فيما تجعلنا الدائرة الفلسفية، بما في ذلك المنظور الأفلاطوني، بالرغم من أن عالم المثل يسبقنا، لا نملك الاستذكار الذي

يأخذ معنى وجود سابق إلا عبر فعل نقدي. فما يبدو لي عنصراً مُكوِّنا للديني هو إذن الثقة في قول، بحسب شفرة ما، وضمن حدود شريعة معينة. أقترح، عن طيب خاطر، لتطوير هذه النقطة، سلسلة من «الدوائر» الهرمينوطيقية: أعرف هذا القول لأنه مكتوب، وهذه الكتابة لأنها متلقاة ومقروءة؛ وهذه القراءة مقبولة من طرف جماعة تَقبل بالتالي أن تُفك شفرتها من خلال نصوصها المُؤَسِّسة؛ والحال أن هذه الجماعة هي التي تقرأها. إذن أن تكون ذاتا دينية معناه أولا أن تَقبل الدخول أو أن تكون سلفا داخل دَوَران كبير بين قول مُؤَسِّس، نصوص وسيطة، وتراثات تأويلية؛ أقول تراثات لأني دائما كنت مقتنعا بأن هناك تأويلات غزيرة في قلب الحقل اليهودي ـ المسيحي ذاته، ومن هنا نوع من التعددية والتنافس بين تراثات السمع والتأويل.

وفيما يخص الدخول في هذه الدائرة، فقد قُلت يوما بأنها صدفة تَحولت إلى قَدَر بفضل اختيار مستمر. صدفة، لأنه يمكن أن يُعترض علي دوما بالقول، لو أنني ولدت في مكان آخر، فإن الأمور لن تأخذ طبعا نفس المسار. بيد أن هذه الحجة لم تبهرني كثيرا على الإطلاق، لأن تخيلي مولودا في مكان آخر، معناه تخيلي شخصا آخر غيري أنا. قد أقبل إلى حدٍّ ما القول بأن الدين يشبه اللسان الذي ولدنا فيه أو به، أو نُقِلنا إليه عبر تجربة المنفى أو من خلال الضيافة؛ على أية حال لا نشعر إزاءه بأننا في بيوتنا؛ وهو ما يقود إلى الاعتراف بوجود ألسن أخرى يتكلمها بشر آخرون.

• **هل تعتقدون بأن ثمة ظروفا خاصة تسمح بإدراك شيء من هذا الذي يوجد فيما وراء اللسان الذي تقيمون بداخله على حد تعبيركم؟**

□ لما فكرت، في الآونة الأخيرة، في تجربة الموت، وفي ما صرَّح لي به بعض الأطباء المتخصصين في تجارب نهاية الحياة عند المصابين بداء السيدا أو بالسرطان، تَوَلَّد عندي انطباع بأنه في وسعنا أن نلاحظ، في هذه اللحظة، بأن استدعاء مصادر الشجاعة والثقة يأتي من أبعد من هذا اللسان أو ذاك؛ هاهنا أقحم اليوم من جديد فكرة التجربة: لا أحد يكون محتضرا عندما يكون مشرفا على الموت، إنه حي، وربما هناك لحظة ـ هذا ما أتمنى بالنسبة لي ـ تمحي فيها، أمام الموت، حُجب هذا اللسان، تحديداته وتشفيراته لتفسح المجال لكي يُعبّر عن نفسه، شيء أساسي يمكن أن يكون إذن، بالفعل، منتميا إلى نظام التجربة. فالحياة في مواجهة الموت تكتسي أهمية بالغة، فهذه هي شجاعة أن تكون حيّاً حتى الموت. أتصور مع ذلك أن هذه تجارب نادرة قد تُماثل تلك التي يعيشها المتصوفة. لم أخُض غمار تجربة من هذا النوع. كنت بالأحرى أُولي عناية فائقة لتأويل

النصوص، وللدعوة الأخلاقية، بالرغم من أني فيما وراء الواجب والرغبة في «حياة طيبة»، أعترف بطيبة خاطر بما يعنيه نداءٌ للحب قادم من بعيد ونازل من أعلى عِليين.

• سنعود بعد قليل لما يظهر حقا أنه تجربة متاخمة من خلال قيامكم بربطها بفعل الموت. غير أننا نحب أن نعرف قبل ذلك المزيد عما أسميتموه «الأساسي» في علاقته بالأديان التاريخية، وبالخصوص في علاقته بالمسيحية التي لم نتحدث عنها بعد. لأنه في الأخير، بالنسبة لهذا اللسان الذي ورثتموه، كان ضروريا أن تَقْبلوه شيْئاً فشيئاً بقدر ما تشرعون في التكلم به. إننا نلْفِي كثيراً من الناس الذين يعيشون نفس الثنائية أو نفس الازدواجية التي تعيشونها يتوسلون في الغالب بأحد هذين القطبين لتصفية الآخر أوتركه.

▫ هذا صحيح. لكن ليس عندي أي سبب يدفعني إلى رفض هذا السلوك الفكري. فقد أسلفت قبل قليل إلى أن الأمر يتعلق بـ «صدفة تحولت إلى قَدَر بفضل اختيار مستمر». هاهنا ألتقي بالسلط النقدية لـ «لوكريس»(Lucréce)،و«نيتشه» مُرورا ب «سبينوزا»، «هيوم»، و«فولتير». إلا أنني كنت على الدوام أثق في عمق نداء هو في النهاية أكثر مقاومة، أكثر عمقا ويأتي من مكان أبعد من النقد ذاته. فالنقد مع ذلك يتمفصل دوما انطلاقا من سلطات أسيطر عليها، في حين يبدو لي حقا أن عطاء المعنى هذا يُشَكلني كذات مُتلقية بقدر ما يصنعني كذات نقدية. بل إن ثنائية الانتماء والنقد هي ذاتها تقع تحت تأثير هذا العطاء السابق. أنا مستعد إذن للاعتراف بالطابع التاريخي المحدود لوضعيتي، ولكي أستعيد المقارنة التي عقدتها مع الألسن سأقول بأنه لا توجد طريقة للكلام خارج اللسان الطبيعي. الوسيلة الوحيدة التي نملكها إزاء تعددية الألسن، هي الترجمة. يترجح أن يكون مُشكلنا اليوم كامنا في معرفة هل لازلنا في علاقة الترجمة هاته بين الإرث اليهودي والمسيحي وباقي الديانات المسماة توحيدية، على الرغم من أن الشكوك الكبرى التي تنتابني حول الطبيعة، والهوية ذاتها، التي يمكن أن نضعها خارج الكتب المقدسة، للإله الذي سيصبح الله هنا ويهوه في مكان آخر؛ أعتقد أن تسمية الإله هي نفسها ذات صلة بتكوين كل واحد من «الألسن» المذكورة، حتى إن كلمة «إله» هي نوعا ما كلمة مُعلَّقة لم يُبَت فيها وقد تعني شيئاً آخر لا يسمى عند آخرين إلهاً. ربما يوجد في البوذية نوع من الإشراق؛ وقد تكون هناك ألسن أخرى لا وجود فيها البتة لكلمة إله. لكنني أعترف بكونها دينية إذا ما استجابت لثلاثة معايير: سَبْقُ قَوْلٍ مُكَوِّن، التوسل بالكتابة كوسيط، وتاريخ تأويل معين.

• ألا يشكل الوحي في الإرث الموسوي ثنائيةً؟ من جهة، هناك القول السابق الذي أُلقِيَ، لكنه من من جهة ثانية لا يمكن أن يُبلَّغ بطريقة مباشرة. لابد من وسيط لا يقتصر فحسب على رَجل هو موسى، وإنما يشمل كذلك الكتابة على الألواح التي ليس في الاستطاعة فهمها دفعة واحدة: يتعين أن تكون مكسورة.

▫ أجل، إني أؤكد كثيراً على أن علاقة التأويل هذه مُكوِّن جوهري للأصل اليهودي. فالألواح كُتِبت وكُسِّرت؛ ولا أحد على الإطلاق حاول أن يُظهر هذه الألواح. وسنتحدث عنها في كتابة هي أيضا كتابة على ألواح. وهكذا نعود إلى وساطة الكتابة. إنها تفرض ذاتها بالأَوْلَى، كما أوْمَأْتُ إلى ذلك أعلاه، طالما تُعَدُّ القراءة المتعددة للمتن التوارتي ضرورة لا غنى عنها، حيث لا يمثل جبل سيناء كامل التوراة الإبراهيمية. فتراث البطارقة، مثلا، بِثْيُولوجيته الخاصة بالتبريك والوعد قد يقول شيئاً آخر غير الإيعاز والأمر.

غير أني أريد التركيز على فكرة «الأصل» المرتبطة بما دأبنا على تسميته بالوحي. ينبغي أن يتخلص مفهوم الأصل ذاته مما يمكن أن يكون الوسواس، وهو المفهوم الذي فُكِّك بصورة جيدة من قِبَل أهل التحليل النفسي؛ ويتعين أن يُفصل كُلِّيا عن بداية يمكن تأريخها. الظاهر أن الارتقاء في الزمن نحو شيء أول، هو اعتباره كسابق كرونولوجي، أوَّل بوسعنا محاصرته. سنسقط لا محالة في شراك المتناقضات الكانطية. إن الأصل، برأيي، لا يعمل كأول، الأول في سلسلة كبداية يمكن تأريخها، وإنما بوصفه هذا الذي كان دائما هنا في قلب قول راهن. يتعلق الأمر إذن بسابق ينتمي إلى دائرة ماهو أساسي أكثر مماهو كرونولوجي. إن علم بالطبع أثره الكرونولوجي: فموسى يسبقنا زمنيا. بيد أن موسى نفسه مسبوق ليس فحسب بتراثات (يمكن إرجاعها بالفعل إلى حضارة ما بين النهرين)، عبر كل الشفرات الألفية - في عصر موسى كانت هناك على الأقل ألفي سنة من النظر والتأمل - وإنما على الخصوص بأسبقية لا تدخل ضمن النظام الكرونولوجي لما يسبق زمنيا. وموسى قد سبقته في التحرير النهائي للأسفار الخمسة، تراثات البطارقة التي حظيت بمقدمة كبيرة، سفر التكوين 1-11، تتعلق ببشرية سابقة على اصطفاء الله لإبراهيم. يُعَدُّ هذا الهروب إلى الوراء في قراءة بالاتجاه المعاكس مدهشا للغاية. إنه يشبه انسحابا من الأصل بحثا عن بداية معلومة: وبهذا نصل إلى القصة الكهنوتية البديعة للخَلق، التي تفتتح في آن واحد الكتابة والقراءة لأجل تأويل شرعي. وما يمكن للفلسفة أن تحتفظ به هو فكرة سبق يقع خارج النظام الكرونولوجي.

ومن الطرق التي تُبَيِّن كيف أن فكرة الأصل لا تتطابق مع فكرة البداية في الزمن التأكيد على مكانة أسفار الجامعة والأمثال في الكتابات التوارتية. أنا من الذين يعتقدون أن النوع المتعلق بأسفار الجامعة والأمثال يمتد فيما وراء الكتابات التي تُدْرَجُ تحت هذه المقولة. وتتخفى هذه الأسفار إراديا، على الخصوص، في صورة ماهو سردي. وأُدخل ضمن أسفار الجامعة والأمثال المسرودة حكايات السقوط التي هي عبارة عن تأملات حكيم تَوَسَّطَ في نقلها وتبليغها النظامُ السردي الذي هو الوسيلة الوحيدة المتوفرة. فتروى حكاية رجل كان خيراً ثم مالبث أن تحول تحت تأثير ظرف معين إلى شرير - وهي طريقة لعرض مايوجد على شكل طباعة فوقية في صورة سردية، كما فهم ذلك جيدا كانط حينما أكد على أن الطيبوبة الأصلية للإنسان أعمق من جذرية الشر التي تصيب وتفسد ميلا من ميولاته، إذا شئنا أن نتحدث بلغة كانط، لكن من دون أن تعادل في أثرها استعداده الأساسي للخير. وَتُعْرَضُ هذه الطباعة الفوقية، المتموضعة في العمق الوجودي، عبر الحكاية بأسلوب كرونولوجي. إنها نصوص أسفار الجامعة والأمثال التي تعمل متوسلة بالنظام السردي إذا جاز لنا قول ذلك. غير أن هناك أيضا النصوص النبوية، التي نلتقي فيها بشخصيات تاريخية كـ«حزقيال»(Ezéchiel)،و«أشعيا»«إرميا»(Jérémie)، تواجه حدثا متمثلا في تهديد بالهدم عن طريق كلام هو في آن واحد كلام حِدَاد وكلام رجاء وأمل في إعادة البناء. يعد هذا الإيقاع المنتظم حول الهدم وإعادة البناء، الموت والبعث، نموذجا كبيراً سنصادفه عبر خطاطة آلام المسيح - الصليب، الموت، البعث - لكن الذي بوسعنا أن نقول عنه إنه كان حاضرا سلفا في العهد القديم ضمن إيقاع الموروث النبوي الكبير: الإنباء بالهدم، النفي الفعلي والوعد بالإصلاح والترميم. هذا النوع من الإيقاع يمكننا أن نموضعه تحت مقولة «الوحي»، بحيث إني حينما أقرأ هذا، أكون قد أنشئت بحسب هذا الإيقاع المنبني على التأكيد - الهدم - الترميم؛ إني لا أستمده من ذاتي بل أجده مُدونا بشكل سابق علي. أعود مجددا إلى كانط - كاتبي المفضل الذي أرجع إليه دوما عندما يتعلق الأمر بفلسفة الدين - الذي، لما يتكلم عن صورة المسيح كرجل يتنعم برضى الله ويضحي بحياته من أجل أصدقائه، يعلن أنه لم يكن في مقدوره أن يستمد هذه الصورة من ذاته، وإنما وجدها مُدَوَّنة في نوع من المخيال أو الخطاطة المُكَوِّنة للديني. فعوض الوحي، أُفَضِّلُ الحديث عن وضع نعود فيه إلى مخيال مُكوِّن، بفضل مصادر اللغة الدينية، التي تكون بصورة تناوبية سردية، تشريعية، إنشادية، وقبل كل شيء ربما تكون مجسدة في أسفار الجامعة والأمثال.

• الواقع أنكم لا تستعملون لفظ الوحي بارتياح كبير. لماذا؟

□ أوَّلا، لأنه يُختزل في الغالب إلى الإلهام الذي بَيَّنْتُ قبل قليل أنه لا يلائم إلا نوعا معينا من النصوص، وأنه في حال تعميمه على مجموع المتن التوارتي، سيُدخل تأويلا سيكولوجيا للسلطة الشرعية، التي تعد المفهوم الحقيقي المُوَجِّه الذي يتوجب على الفيلسوف، وقبله الثيولوجي التبشيري، أن يشرحا موقفهما منه. هذا علاوة على أن لفظ الوحي لا يلائم إلا قراءة تبشيرية وليس القراءة التاريخية النقدية، ولا حتى القراءة الشرعية، التي لا تُلزم بالضرورة القارئ «بتطبيق قواعد الشرع». بل حتى القراءة التبشيرية، باستثناء الاختيارات والقرارات المتصلة بالأولوية بين النصوص «المُتَكَلِّمة» التي تتضمنها، تعتبر متعددة لا واحدة: ما أود قوله هو أنها لا تختزل في دعوة إلى الخضوع والانقياد - على الرغم من أننا نقصد هنا «الخضوع الإيماني» -، وإنما تدعو أيضا إلى التفكر والتأمل، أي إلى ما يُطلق عليه الألمان «Andeken» (التأمل والتفكر على المستوى النظري)، بل إلى الدراسة، كما يحلو للحاخامات القول، أثناء قراءتهم، ونقاشهم، وتأويلهم للتوراة، المعتبرة إذن كمعرفة. وهذا بجلاء حال أسفار الجامعة والأمثال، وكذلك العديد من الحكايات.

• ثمة نص ضمن الأسفار الخمسة - سفر الخروج 3 - 14 - يكاد يكون ممرّاً لا بديل عنه حينما نفكر في العلاقات بين الفلسفة والدين.

□ بدوري أبديت اهتماما بـ «فصل» الخروج، 3، 14، الذي كتب عنه الفلاسفة كثيرا بسبب الاستعمال الخاص الذي وُظِّفَ به فعل الوجود - «أنا الذي هو»، «أنا هو من هو» أو «سأصير مَن سأصيره»، كما يترجم ذلك بالألمانية كلٌّ من «بوبر» (buber) و«روزينزفيغ» (Rozenzweig). يتعلق الأمر هنا بانبثاق تأملي في الوسط السردي، طالما أن سفر الخروج3، هو عبارة عن حكاية إرشاد رباني تشبه كثيرا باقي حكايات الإرشاد الديني، بدءا بتلك التي تدور حول «جدعون» (Gédéon). مرورا بأكثرها روعة وهي تلك التي رواها «حزقيال» (Ezéchiel)، وتُفْتَتَح بالرؤيا العظيمة في المعبد، حيث الملائكة ذات الستة أجنحة والجمر الملتهب الذي يمس الشفتين. وفي سفر الخروج 14-3، نجد إذن السياق السردي لحكاية الإرشاد الرباني ممزقا بنوع من الانبثاق التأملي، نوع من العدد حيث شُبِّه استعمال فعل

الوجود العبري فيما بعد بفعل الوجود اليوناني، إذ لا تتوفر السبعينية** على غيره. وعليه، ينبغي إخلاء مكان في التوراة للسجل التأملي. وهو ما يحملني على القول ـ مستحضرا ثنائية النسقين اللغويين للدين والفلسفة ـ بأن هناك بالفعل فكرا توراتيا. وبهذا الصدد، أبقى كانطيا حينما أؤكد أن التفكير Denken لم يُستنفد في فعل المعرفة Erkennen، وأن هذه طريقة غير فلسفية في التفكير والوجود. إنها بالفعل طريقة أخرى في التفكير (والوجود)، طريقة غير فلسفية يُبَلِّغُهَا الرسل وجامعوا التراثات الموسوية والتراثات الأخرى، والتي تنبثق في «قول» حكماء هذا المشرق الذي يشكل العبريون جزءاً منه.

في إحدى مراحل حياتي، حوالي ثلاثين سنة خَلت، دفعت الثنائية، تحت تأثير «كارل بارث»، إلى أقصى حد، حتى أني أعلنت نوعا من المنع يَحْظُرُ إقامة الله في الفلسفة. وذلك لأني كنت دائماً حَذِراً إزاء التأمل الذي نسميه أنطوثيولوجيا، وتَبَنَّيْتُ موقفا نقديا تجاه كل محاولة للدمج بين فعل الوجود اليوناني والله، على الرغم من معرفتي بسفر الخروج 14-3.

إن الاحتزار من براهين وجود الله قادني دوما إلى النظر إلى الفلسفة بوصفها أنتروبولوجيا ـ وهو أيضا اللفظ الذي اعتمدته في العينية بوصفها آخر، حيث لا أقترب مماهو ديني إلا في الصفحات الأخيرة من الفصل المخصص لنداء الضمير، حينما أقول بأن الضمير الأخلاقي يخاطبني من جهة بعيدة عني؛ لا أستطيع القول إذن هل هو نداء أجدادي أم وصية تركها إله ميت أو إله حي. في هذه الحالة، أكون لا أدريا على المستوى الفلسفي.

ربما كانت عندي أيضا أسباب أخرى لتحصين نفسي من اختراقات، وتسربات مفرطة في مباشرتها، للديني في الفلسفي؛ كانت أسبابا ثقافية، إن لم نقل مؤسسية: كنت شديد الحرص على أن يعترف بي كأستاذ للفلسفة، يُدرس الفلسفة في مؤسسة عمومية ويتكلم لغة متداولة، مع إذن كل التحفظات الذهنية، التي يفترضها هذا الأمر، والتي تصل من حين لآخر إلى حد اتهامي بشكل منتظم

*) Gédéon: جدعون هو إسم أحد القضاة العبرانيين من قبيلة منسى، دعاه الرب حسبما جاء في العهد القديم، إلى أن يدافع عن العبرانيين، فقام بتحطيم تمثال بعل، وهزم المدينين عن طريق الهجمات الليلية...(المترجم).

**) Septante: السبعينية هي الترجمة اليونانية للعهد القديم التي أجريت في القرن الثالث قبل الميلاد، ويرى البعض أنه بسبب عدد اليهود الذين لا يعرفون العبرية قام إثنان وسبعون من الأحبار بالترجمة.(المترجم).

بأني ثيولوجي مُقَنَّع يشتغل بالتفلسف، أو فيلسوف يسمح للديني بالتفكير. إنني أتحمل كل الصعوبات الناجمة عن هذه الوضعية، بما في ذلك التشكيك في كوني لم أفلح في إبقاء هذه الثنائية مُحْكَمة الإغلاق. لقد اقترحت، علاوة على ذلك، في بداية العينية بوصفها آخر، لغة انتقالية أو بالأحرى نوعا من الهدنة، عندما ميزت بين الحجاج الفلسفي ، داخل الفضاء العمومي للنقاش، والدافع العميق لإلتزامي الفلسفي ولوجودي الشخصي والجماعي. لا أقصد بالدافع هذا المعنى السيكولوجي الذي يشير إلى البواعث التي يتعين أن تكون أوّلا وقبل كل شيء مجموعة من الأسباب، وإنما ما يسميه «شارل تايلور»(charles Taylor)، في كتابه sources of the self [3]، «الأصول» التي تدل هنا على شيء لا نتحكم فيه. كلمة «أصل» لها كذلك إيحاءات أفلاطونية محدثة وتنتمي إلى لغة دينية فلسفية يمكن أن تبدو أحيانا قريبة من الديني الخاص، التعبدي، الذي يحيل إلى أحيانا قريبة من الديني الخاص، التعبدي، الذي يحيل إلى فكرة الأصل الحي. ولهذا ليس مستغربا أن نعثر داخل السجلين على تماثلات بمقدورها أن تصبح تقاربات متناغمة، وأتحمل مسؤوليتي في ذلك، لاعتقادي بأني لست سيد اللعبة والدلالة. إن هذين الانتماءين يفلتان مني باستمرار، على الرغم من أنهما يشيران إلى بعضهما البعض بصورة متبادلة.

• في التفسير أو الهرمينوطيقا التوارتية، ألا تدمج المناهج التي أتيتم على وصفها ـ بدءا من المنهج التاريخي النقدي وصولا إلى القراءات التبشيرية ـ بالضرورة مفاهيم أو حجج ذات صبغة فلسفية؟

□ أجل هذا أمر لا مفر منه، خصوصا على مستوى الثيولوجيا المتعبدة التي تلجأ بالضرورة إلى اللغة الثقافية المتاحة في عصر معين. وعلى هذا النحو جرى نقل البشارة التوراتية، على التوالي، إلى «لغات» هلينية، أفلاطونية محدثة،

3) Charles Taylor, *sources of the self: the Making of the Modern Identity*, Universirty Press, Harvard, 1989.
وبالفرنسية، بوسعنا أن نقرأ لشارل تايلور ما يلي:
Le malaise de la modernité , Le cerf, Paris, 1994.
ومن أهم ما كتب عنه أعماله: James Tully(éd), *Philosophy in an Age of Pluralisme. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994

كانطية، شلينغية[نسبة إلى شلينغ]، إلخ. وقد وَضَّحتُ موقفي، بخصوص وساطة اللغة الفلسفية التي تتوسل بها الثيولوجيا المتعبدة، في النصوص الواردة في الجزء الثالث من قراءات[4]، حيث تُوظَّف ـ وهذا نمط اشتغال مختلط لا يخلو من أهمية ـ هرمينوطيقا عامة بالمعنى الذي قصده «شليرماخر» (Schleiermacher) أي ضربا من التفكير في معنى الفهم، ومكانة القارئ، وتاريخية المعنى، إلخ ـ كأورغانون للهيرمينوطيقا التوراتية. لكن، في الإتجاه المعاكس، تصلح خصوصية الديني كغلاف لأورغانونها الخاص، وبالتناوب يغلف أحدهما الآخر. إن شرط هذا التغليف المتبادل ليس نادرا، فقد صادفته، كما أسلفت، ضمن سجل آخر، في قلب الخطاب الفلسفي ذاته: بوسع الفيلسوف أن يقول إنه يُضَمِّن قِسماً سيموطيقيا داخل نظريته في اللغة، كما في مقدور السيميوطيقي أن يرد عليه بأنه يهتم بسميوطيقا خطاب الفيلسوف. يحدث نظير هذا بالفعل بين الخطاب الثيولوجي وأورغانونه الفلسفي، بمافي ذلك ما يتعلق بالفلسفة الهرمينوطيقية.

• لننتقل الآن إلى علاقتكم بالمسيحية، التي لم نتطرق إليها إلا قليلا، بسبب تركيزنا على التوراة الإبراهيمية. ألا يجد الفيلسوف مع ذلك بعض الصعوبات في التصديق بلغز البعث؟

□ أنا غير نادم على هذه الإقامة المطولة بجوار موسى، إبراهيم، والمزامير، وأيوب. إزاء هذه النصوص يحصل التمييز بين القراءة التاريخية ـ النقدية، والقراءة الشرعية والقراءة التبشيرية، التي هي في نهاية المطاف قراءة إيمانية.

نصل الآن إذن إلى العهد الجديد ونواته المتمثلة في التبشير بالبعث. وقبل الحديث عن البعث أحب استحضار مشهد من الإنجيل تتحدد فيه دلالة معاناة المسيح، ومعنى موته؛ فمعاناته هي التي تُعْطَى للفهم بادىء ذي بدء. والنص الذي أفكر فيه هو ذلك المقطع من إنجيل لوقا (22-31)، وهو الوحيد الذي نجد فيه يسوع يُعامِل إنسانا على أنه شيطان. هذا الخطاب يتوجه إلى بُطرس الذي يحيل إليه التراث الكاثوليكي لقراءة وتأويل الأناجيل كمرجع أول ـ لماذا هذا «الهجوم» من قِبَل المسيح على بطرس؟ لأن هذا الأخير اقترح على يسوع نوعا

Cf. P. Ricœur, *Lectures III*, Le Seuil, Paris 1994.(4
Xa[illegible]er- Léon Dufour, *Lecture de l'evngile de Jean*, 3 vol, Le Seuil, Paris 1988-1993;

من التعاقد بموجبه يصل إلى المجد دون المرور عبر «جتسماني» (Gethsémani)*. والحال أن الثمن الذي ينبغي دفعه حقا هو «جتسماني».هاهنا يتعين اتخاذ قرار أول يكون وازنا بخصوص العلاقة مع الفلسفة. إنه يتعلق بالمعنى الذي سنعطيه لآلام المسيح ولموته. ولقد ساد الاعتقاد لدى تراث يُمَثِّلُ الأكثرية، ويجد أساسه في العهد الجديد، وبالأخص عند بولس، بأن هذا الموت ضرب من القربان، والإشباع البديل للغضب الإلهي. يسوع عوقِب نيابة عنا. فيما يذهب تراث آخر يمثل الأقلية، لكنه أكثر عمقا ويجسد ثورة حقيقية مقارنة بالديانات القربانية، كما بيّن ذلك بشكل بليغ «روني جرار» (René Girard) إلى التركيز بصورة أساسية على تضحية يسوع السخية بحياته: «لا أحد يسلبني حياتي، أنا الذي أهبها». هذا التأويل اللاقرباني متوافق مع واحد من تعاليم المسيح: «ليس هناك حب أعظم من أن يَهَب الإنسان حياته في سبيل الآخرين» (يوحنا، 13-16). فأنا شديد الحرص على تحرير ثيولوجيا الصليب من التأويل القرباني. ألتقي في هذه النقطة مع زمرة من المفسرين المرموقين أمثال الأب «كزافيي ليون دوفور»(Xavier-Léon Dufour)، مُؤَلِّف قراءة إنجيل يوحنا[5] وفي مواجهة الموت، يسوع وبولس.

بأي معنى يفتح هذا القرار الطريق أمام إعادة تأويل الحكايات المتصلة بالبعث؟ أعترف هنا بأني ابتعدت ليس فحسب عن التأويل السائد، وإنما كذلك عما يشكل الإجماع، على الأقل ضمنيا، بين الثيولوجيين الدوغمائيين. لكن ربما هنا ينتفض الفيلسوف الذي أنا هو لِيُنَشِّطَ الثيولوجي المبتدئ الذي يتحرك بداخلي. وقد بدا لي دوما أن الحمولة السردية الهائلة للحكايات التي تروي اكتشاف القبر الفارغ وعمليات ظهور المسيح مبعوثا هي التي تحجب عنا الدلالة الثيولوجية للبعث من حيث هو تجسيد لانتصار الحياة على الموت. يبدو لي الإعلان بأن «المسيح قد بُعث حقا»(لوقا،24-34) مُتجاوزٌ في قوته التأكيدية استثماره داخل مخيال الإيمان. أليس في نوعية هذا الموت يَكمن المدخل لفهم دلالة البعث؟

أجد هنا دعما لما أقول عند «يوحنا» الذي يبدأ «رفعُ» المسيح بالنسبة له

5) *Face à la mort*, Jesus et Paul, Le seuil, Paris, 1979.

*) جتسماني: لفظ وَرد في التوراة، ويعني معصرة الزيتون، وهي حديقة تقع أسفل منحدر جبل الزيتون، اشتهرت بكونها المكان الذي صَلى فيه المسيح والرسل قبل الصلب(المترجم).

مع الصليب. تبدو لي فكرة الرفع ـ فوق الموت ـ هذه قد وجدت نفسها للوهلة الأولى مُوَزَّعَةً سرديا بين حكايات الصلب، والبعث، والصعود، وعيد العَنصرة (Pentecôte)، التي سمحت على التوالي بظهور أربعة أعياد مسيحية متميزة. هاهنا، وربما مجددا تحت ضغط الفيلسوف بداخلي، وسيرا على درب هيجل، استهوتني فكرة فهم البعث بوصفه بعثا داخل الطائفة المسيحية، التي أصبحت جسم المسيح الحي. يقتضي البعث امتلاك جسم آخر غير الجسم الفيزيائي، أي اكتساب جسم تاريخي. فهل أكون بهذا الفهم مُهرطقا على وجه التمام والكمال؟ الظاهر أني أواصل هنا بعض أقوال المسيح الحي: «من أراد إنقاذ حياته، عليه أولا أن يفقدها»، كلام غاية في الروعة لا يعلن أي منظور قرباني؛ وفضلا عن ذلك «فقد جئت لِأَخْدُمَ لا لِأُخْدَمَ». إن التقريب بين هذين النصين يوحي إليَّ بأن الإنتصار على الموت في فعل الموت ليس مختلفا عن القيام بخدمة الآخرين، التي تتواصل تحت هداية روح المسيح، وتحت شماسة الطائفة. أعترف بأن هذا التأويل هو تعبير عما كان يمكن لـ «ليون برانشفيك» (Léon brunschvicg) أن يسميه بلاشك «مسيحية الفيلسوف». مُميزا إياها عن فلسفة مسيحية كتلك التي بلورها «مالبرانش»[6](Malebranche).

• أليست الفكرة التي تقول بأنه كان بوسع المسيح أن يصبح حقا مَلِكَ العالم لو لم يقبل الصليب، بنفس درجة الانحراف الذي وقع فيه بطرس؟

□ نعم، ومن جهة أخرى فإن الموضع الآخر الوحيد في الأناجيل الذي يجري فيه الحديث عن الشيطان ذاته، هو حكاية الإغواءات الثلاثة. والحق أنه يتعين التقريب بين الإغواءات الثلاثة ـ التي لا تربطها صلة بالمسألة الجنسية كما تميل إلى القول بذلك النقاشات العقيمة التي تثيرها الرسائل البابوية الأخيرة ـ ومشاكل السلطة، سواء كانت تتعلق بالمال، بالسلط السياسية، أو بالسلط الكنسية. وهي أمور أخطر بكثير من المسائل الجنسية: فالراجح أن الجنس لا يكون ضارّاً وخطيراً إلا إذا مارس سلطة على سلطة أخرى يقوم بتحويلها إلى موضوع، بعبارة أخرى

6) Cf. Léon Brunschvicg, *La Raison et la religion*, Paris1939.
يمكن أن نقرأ بخصوص النقاش الدائر حول السؤال: «هل هناك فلسفة مسيحية؟». الذي طرحه إميل برييه، عام 1927، في الجزء الأول من كتابه: histoire de la philosophie, cf, Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 2ème éd, Paris, 1948.

حينما لا يُعبِّر البتة عن اعتراف متبادل، وعن رضى متبادل بين جسد وآخر.

غير أني أعود إلى فكرة أن الصليب والبعث هما ذات الشيء: أليس غريبا مع ذلك أن يكون قائد المئة الروماني هو الذي يقول، مشيرا إلى يسوع مباشرة بعد موته: «حقا كان هذا الإنسان ابن الله!»(مرقس15-39)؟ إنه يُكَمِّلُ على هذا النحو صرخة يسوع:«إلهي، إلهي، لِمَ تَخَلَّيتَ عني؟»التي هي كذلك بداية المزمور 22. ثمة نوع من التواطؤ، والالتئام بين لحظتي نفس المزمور، لحظة الشكوى ولحظة الثناء(لا نملك علاوة على ذلك أية وسيلة لتجاوز هذه العلاقة بين الشكوى والثناء، اللذين يشكلان أعمدة الصلاة).

يقول يسوع في حكاية الصلب، بداية المزمور: «إلهي لِمَ تخليت عني؟» ـ فيعلن قائد المئة شطرة الثاني، الثناء ـ «حقا كان هذا الإنسان ابن الله!». يستبق القول المزدوج، لحظة موت يسوع، الاكتمال التام للبعث في آخر المصلوب، أقصد داخل الطائفة. إن اقتران الشكوى بالثناء يحوي خطاطة طائفة استهلالية ستدخل في التاريخ انطلاقا من عيد العنصرة. من اللافت للانتباه أن مُرقس يرى يسوع يتوقف عند الشكوى، فيما يمنحه لوقا أيضا النصف الآخر: «يا أبي، بين يديك أستودع روحي!»(لوقا23-46). ومع لوقا، يعلن نفس الشخص الشكوى والثناء في آن واحد. تكمن قوة مرقس في جرأته، أو في خضوعه لقانون آخر غير ذلك الذي ينضبط له لوقا. وفي الحد الأقصى، لا يعلم يسوع أنه كان المسيح. والطائفة هي التي تعرفت عليه وَسَمَّته، وتأسست هي بفضل هذه اللامعرفة. الأمر الذي يدفعني إلى القول بأني لا أعرف في النهاية ما حصل بين الصليب وعيد الحصاد. وبهذا الخصوص أَسَلِّم تماما بأن معنى ثيولوجيا يكون قد تَمَّ نقله عبر سرد قصة القبر الفارغ، ومن خلال رواية قصص ظهور كائن لامرئي، خارق، بطريقة منتظمة. إلا أن هذا المعنى الثيولوجي يبدو كما لو كان مدفونا في مخيال الحكاية. ألا يدل القبر الفارغ على فترة الفراغ التي تفصل بين موت يسوع كارتفاع وبعثه الفعلي بوصفه المسيح داخل الطائفة؟ ألا يكمن المعنى الثيولوجي لقصص الظهور في كون روح المسيح ذاته، الذي وَهَب حياته من أجل أصدقائه، هي التي تُحَرِّكُ الآن زمرة من مريديه، الذين تحولوا، من وضعية الهاربين التي كانوا عليها، إلى مجلس الشعب؟ لا أعلم شيئاً عن البعث كحدث، كأمر غير

متوقع، وكتغير مفاجئ. هنا يبدو لي أن كل حكاية أمبريقية تكون حاجبة للرؤية أكثر منها صورة شفافة تكشف دلالتها الأنطولوجية، التي تتسم هي ذاتها، إضافة إلى ذلك بالتعدد، كما تشهد على ذلك تعددية الأناجيل وحكايات بولس ويوحنا غير المتطابقة.

• **يعود المشكل بتمامه إلى معرفة الكيفية التي ندخل بها ذاكرة طائفة في المستقبل من دون أن يتم ذلك على نمط دفاعي ومناقبي (Hagiographique)، مع بقائنا مثاليين بشكل مطلق.**

□ إن الذي يقول بالبعث طائفة تاريخية لا محالة، تكون مُحَدَّدَةً إذن بجهازها المؤسسي ـ مهما كان حجمه صغيرا. لقد حظي هذا السجال الجوهري بأهمية قصوى عند الرومانسيين الألمان: هل يمكن فصل الكنيسة اللامرئية عن الكنيسة المرئية؟ إني أقارن هذا السؤال بالسؤال التالي: هل في مقدورنا أن نعثر على لسان بدائي لا يكون واحدا من الألسن الطبيعية؟ الجواب بالنفي. فاللغة لا توجد إلا داخل الألسن. والكنيسة اللامرئية لا توجد إلا داخل كنائس مرئية. المشكل هو أن نتحمل بلا عنف هذا الإكراه التاريخي. ولما أقول بلاعنف، فإن ذهني يتجه صوب البوذية لأن المسيحية التاريخية لم تنهض بالدور المنوط بها فيما يخص هذه المسألة، إذ كانت تنزلق في الغالب نحو العنف الأقصى ـ الحروب الصليبية، محاكم التفتيش الحروب الدينية، البروتستان الإنجليز الذي يمنعون الكاثوليك الإرلنديين من تكوين قساوستهم... إلخ. فلا وجود البتة لطائفة تاريخية تكون قد نَجَت من هذا. فيما مضى، كنت حين أتفكر في العنف، أتصور أنه ينمو ويبلغ أوجه كلما اقتربنا من القمم التي تشكلها في آن واحد قمم الرجاء وقمم السلطة. فأوج العنف يتطابق مع أوج الأمل، حين يزعم هذا الأخير القدرة على جمع المعنى، سواء كان سياسيا أو دينيا. والحال أنه حتى لو كانت الطائفة الدينية تتشكل خارج دائرة السياسي وتروم تجميع الناس حول مشروع إحياء وتجديد مغاير لمشروع السلطة السياسية، فإنها تمر بدورها عبر «مَعْبَرِ» القوة والعنف. تقدم الكنيسة نَفْسَهَا كمؤسسة للتجديد والإحياء. إن الوضع السامي للديني، وتعاليه حتى على السياسي، لا يسيران بدون مفاعيل منحرفة.

• التعالي على السياسي، عندما لا يحصل التواطؤ معه...

❑ صحيح أن هذا كان تاريخيا الوضع الأكثر تداولا، فالسياسي يطلب مباركة السلطة الكنسية له، فيما تلتمس هذه الأخيرة من السياسي دعم السلطة المدنية. وبهذا الصدد أفكر مجدداً فيما كانت تقوله «حنة أرندت» بخصوص الجحيم، حيث أعتبرته مقولة سياسية، وتصوراً بُنِيَ من أجل حكم وقيادة الناس. هذا ما أعتقده. يتعلق الأمر بإخافة الناس، وهو الميكتانزم الذي نجح «جون دولومو» (Jean Delumeau) في تفكيكه في مختلف أعماله، التي نخص بالذكر منها كتابه الذي يؤرخ للخوف في الغرب[7]. أنا مسرور لأن نبوءة الجحيم تكاد تكون قد اختفت، ربما لأننا أقمنا الجحيم بيننا. تبدو الآن حكايات الجحيم التي يمكن أن نقرأها تافهة بالمقارنة مع فظاعات «أو شفيتز»(Auschwitz). وبوسعنا القول وبدون مفارقة أن الجحيم قد تم التغلب عليه. وفي مرحلة ما، أُعجبت، وربما اقتنعت بما كان يقوله «كارل بارث»، عندما أكد أن الجحيم لن يدخله أحد: سواء كان بالنسبة لغير المؤمن، طالما هو غير مبال أو بالنسبة للمؤمن الذي أَعتقه إيمانه منه. ربما تستحق هذه المفارقة أن نقف عندها طويلا...

• ما تقولونه بصدد «الوضع بين قوسين» لمشكل البعث الجسدي، في جسم مجيد، ينبغي أن تترتب عليه نتيجة أخلاقية أولى، وهي عدم الاهتمام بخلاصنا الخاص، لكن كذلك عدم الاكتراث بمجرد التفكير في الخلاص بمعناه الأخروي. فهل تذهبون إلى هذا الحد؟

❑ نعم، بلاشك. وأعتقد أكثر فأكثر أنه من الواجب التوقف عن الاستثمار في هذا الهم لطرح مشكل الحياة حتى الموت. وكل ما حاولت قوله حول الذات والآخر في الذات، سأستمر في الدفاع عنه على الصعيد الفلسفي؛ غير أنه من الراجح أني سأطلب التخلي عن الذات على المستوى الديني. وقد سبق لي أن أوردت كلمة تُنسب ليسوع، ولاشك في أنها واحدة من ipsissima verba*: «من أراد إنقاذ حياته عليه أن يفقدها». من الممكن جدا أنه يتعين علي من االناحية

(7 Jean Delumeau, *La Peur en occident*, Fayard, Paris, 1981.

(* ipsissima verba: (الكلمات ذاتها) هي واحدة من العبارات التقنية المستعملة في الدراسات التوارتية، وتعني الكلمات أو العبارات التي يسود الاعتقاد أن المسيح قد نطق بها (المترجم).

الفلسفية التمسك بالدفاع عن الذات ضد كل الإدعاءات الرامية إلى اختزالها. أظل بذلك فيلسوفا تأمليا، فيلسوفا للذات، لـ«ipse». بيد أن الانتقال إلى السؤال الديني، بتعبير كانطي، يتخذ له كموضوع أوحد، بخلاف الأخلاق، الإحياء ـ الذي أقرِّب معناه بالقول: إنه بعث أو بناء لإنسان قادر، يستطيع الكلام، والفعل، وتحمل المسؤولية أخلاقيا، قانونيا وسياسيا ـ يفترض هذا الانتقال من الأخلاقي إلى الديني ترك جميع الأجوبة التي قدمت لسؤال: «من أكون؟»، ويؤدي ربما إلى التخلي عن الطابع الاستعجالي لهذا السؤال ذاته، والتخلي عن إلحاحيته كما عن وسواسيته.

أن تعني ثقافة «الإنفصال» هاته ـ إذا شئنا استعادة العنوان الرائع لأحد كتب المعلم«(إيكهارت)(Eckhart)»ولأجل الانخراط بمعيته في تراث الصوفية الفلمنكية ـ وضع هَمّ البعث الشخصي بين قوسين فهذا ما يبدو بديهيا أكثر فأكثر. الظاهر على أية حال، أن الشكل «الخالي»للهم ينبغي التخلي عنه، أي عن إسقاط الذات فيما وراء الموت ضمن حدود أخروية. إن الحياة الآخرة تَمَثُّلٌ يبقى أسير زمن أمبريقي، كبعدية تنتمي إلى نفس زمن الحياة. هذه البعدية المحايثة للزمن لا يمكن أن تهم إلا الناجين الباقين على قيد الحياة. هؤلاء لا يستطيعون الامتناع عن مساءلة أنفسهم: ماهو مصير أمواتي؟ أين هم الآن؟ وهو ما يعطي للرغبة في البقاء قوة من الصعب التغلب عليها، إنها استباق واستبطان، طيلة حياتي الخاصة، للسؤال الذي سيطرحه على أنفسهم هؤلاء الباقون؛ والحال أنه لا ينبغي أن أعامل نفسي بوصفي ميّت الغد، ما بقيت حيّا. أصل هنا إلى إلى نقطة من حوارنا حيث تطرقت إلى الرجاء، في لحظة الموت، والأمل في تمزق الحجب التي تخفي الأساسي المطمور تحت انكشافات الوحي التاريخي. إني لا أتطلع على هذا النحو إلى ما بعد الموت، وإنما إلى ميتة تكون التأكيد الأخير للحياة. تتغذى تجربتي الخاصة بنهاية الحياة بأمنيتي الأكثر عمقا في جعل فعل الموت فعلا للحياة. وهذه الأمنية أبسطها على الوفاة ذاتها، كموت يظل في باطن الحياة. وعلى هذا النحو ينبغي أن نفكر في الحياة بوصفها sub specie vitae. لا باعتبارها sub specie mortis. وهو ما يفسر عزوفي عن استعمال المعجم الهيدغري الخاص بالوجود من أجل الموت؛ إني أقول بالأحرى: الوجود حتى الموت. من الضروري

أن يحيا المرء حتى الموت عبر دفع الانفصال حتى يدرك حداد هَمِّ البقاء. هاهنا يَتَّحد معجم المعلم «إيكهارت» بمعجم فرويد :«الانفصال» و«عمل الحداد». وعلى كل حال، فإن الحياة لا تتقدم إلا عبر أعمال التخلي والترك. فمنذ لحظة الميلاد كان ضروريا التخلي عن أمان الحياة داخل الرحم؛ وفي الخامسة والعشرين كنت أعلم أني لن أستطيع مواصلة الجري كعداء للمسافات المتوسطة. وبصورة شخصية، أجد صعوبة كبيرة في الاعتراف أني اضطررت إلى التخلي، على مستوى المشوار والنجاح الجامعي، عن حلمي في أن أصبح طالبا في المدرسة العليا للمعلمين، ثم في أن يتم انتقائي ضمن الكوليج دو فرانس.

ورغم ما قيل، فأنا لا أشعر بأني تأثرت بالاتهام الطقوسي، الموجه للمسيحية من طرف نيتشه وأتباعه، باعتبارها ليست إلا ثقافة للمعاناة، تُحَرِّكُها الكراهية، والافتراء على الحياة. ولكي لا أتأثر بهذه المؤاخدة يتوجب علي، على وجه الدقة، أن أدمج في عمل الحداد هذا الضمان بأن الغبطة ستبقى ممكنة حتى لو تخلينا عن كل شيء. وبهذا تكون المعاناة هي الثمن الذي يتعين دفعه؛ من دون أن يعني ذلك أنه ينبغي البحث عنها كغاية في ذاتها، وإنما المطلوب أن نقبل بوجود ثمن يلزم دفعه. وبتعبير آخر، حين أعيد قراءة «نابير»، الذي يستعمل دوما جنبا إلى جنب تعابير «الرغبة في الوجود» و«الجهد في سبيل الوجود»، ألاحظ أن لفظ «الجهد» غير مُستغرق من قِبَل لفظ «الرغبة»؛ لأن الجهد يحتوي دوما على ثمن يتعين دفعه. لكن لصالح الحياة وبداياتها واستئنافاتها. وهذا يُذَكِّرني بما كَتَبْتُهُ منذ خمسين سنة خلت، في كتابي **الإرادي واللا إرادي**، حيث طالبت بالتفكر في الميلاد بدل الموت. ومنذ ذلك الحين، صادفت، بنوع من الذهول، تَعجب «حنا أرندت»، اليهودية، وهي تستشهد بالأناجيل، التي تستشهد بدورها بـ «يسَّى»(Issaïa) :«طفل وُلِدَ لنا، ابن رُزقنا به»[8] (5،9-23،8). فالميلاد بالنسبة لها أيضا يَدُلُّ ويعني أكثر من الموت. وهذا ما تعنيه الرغبة في البقاء حتى الموت.

• هل ترفضون مع ذلك دلالات أخرى محتملة للآخرة لا تُختزل في مخيال البقاء فيما وراء الموت؟

❑ أنا هنا متردد للغاية، وذلك لسبب يتجاوز مصير رغباتنا، وأمانينا،

(8 Cf. *La condition de l'homme moderne*, Calmann- Lévy, Paris, 1961,p278.

وآمالنا. يتموضع الانفصال وعمل الحداد أيضا ضمن نفس الزمن الذي يتموضع فيه موضوع التخلي، أقصد بقاءً يتم في نوع من الزمانية المكررة، الموازية لزمانية الباقين الناجين. والسبب يعود إلى أفتقارنا إلى خطاب مهيأ للتفكير في علاقة الزمن بالأبدية. كل ما في وسعنا فعله هو تخيله، وبكيفية متعددة، كما اقترحت ذلك بسرعة مفرطة في الزمن والحكاية[9] حيث جئت بتجارب متعددة للأبدية لا تقبل التفوقع داخل الخطاطة الأغسطينية للحاضر الأبدي. تُوَلِّد هذه التجارب القصوى، التي يمكن أن تكون كذلك تجارب بسيطة (ولادة طفل، قبول عطاء السعادة التي تجلبها صداقة متبادلة)، ما أستسلم لتسميته خطاطة تماثلية لما يوجد خارج الزمن، لما هو أكثر من الزمن. نزعة تخطيطية من الصعب تمييزها عن المخيال البسيط، كما نرى ذلك عند كانط حينما يلجأ إلى هذا المستوى من الخطابة. والحال أنه من بين النزعات التخطيطية الممكنة، ألتفت إلى واحدة منها أوحت لي بها عبارة توارتة تتحدث عن ذاكرة الإله (أستشهد هنا بترجمة توراة القدس التي أحتفظ بميل قوي نحوها): **«فمن هو الإنسان حتى تذكره؟ وابن آدم حتى تفتقده؟»** (المزمور8،5). لكُما أن تسجلا البعد الاستفهامي الذي أحتفظ به بالنسبة لتأملي. والحق أني لا أجهل كون الذاكرة في اللغة التوراتية لا تقبل الاختزال في فعل التذكر، خشية السقوط مجدداً في زمن التاريخ، وإنما تعني شيئاً كالهَمِّ والاهتمام، والشفقة. ترتبط، برأيي، هذه الذاكرة ـ الهَم بالبعد الأساسي الذي تَحدثتُ عنه أعلاه، أو قل بالأساس الذي يتوجه إلينا. إذن أشرع، على ضوء هذه الآية، في التفكر في إله يتذكرني، فيما وراء مقولة الزمن (الماضي، الحاضر، المستقبل). ولكي نعطي هذا الهذيان حقه، أغامر بمنحه امتداداً نظريا مقتفيا أثر الـprocess theologie المنحدرة من «وتهيد[11]» (withead)، إذ يتعلق الأمر بإله يصبح ويصير ـ وليس من حيث هو كائن، بالمعنى الساكن والثابت الذي تجده في الفلسفة اليونانية التي ظل «أغسطين» تابعا لها. إني أتصور، مستنداً في هذا التأمل إلى

9) *Teps* et récit I, p41 sq.

10) Cf François Marty. *La Naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion Kantienne d'analogie*, Beauchesne Paris, 1980.

11) Cf. A.N.Whitehead (1861-1947), *Procès et réalité*, Gallimard, Paris, 1995.

وقد بذل «ويتهيد» قصارى جهده من أجل بلورة ثيولوجيا طبيعية قادرة على التوفيق بين مفهوم الإله والمفهوم الخاص بالصيرورة.

خطاطة ذاكرة الإله، الوجود الإنساني الذي لم يعد، لكنه كان، مستجمعا نوعا مافي ذاكرة إله متأثر به. وكما يقول «هرتشون»[12] (Hartschone)، التلميذ الأساسي لـ «وتهيد»، فإن الوجود على النحو الذي استُجمع به «يَخلق اختلافا» في الإله. وقد عثرت على فكرة قريبة منها عند «هانس جوناس»(Hans Jonas) في رسالته الرائعة حول مفهوم الإله بعد «أوشفيتز»[13] (Auschwitz). كان يتخيل إلها يقاسي فتقوم الأعمال الحسنة(من منظور يهودي) بإنقاذه. إن موقفي، في نهاية التحليل، على وفاق تام مع تأويلي لبعث المسيح. وضمن إطار هذا البعث، الذي يجمع بين التضحية بحياته الخاصة وخدمة الآخرين، أضع التأمل الحالي، وبهذا المعنى أعتبره مسيحيا، مهما بدا هامشيا بالقياس للثيولوجيات المهيمنة. ومهما كان أمر هذا التأمل، الذي يُعطي نوع من المضمون اللازماني للفكرة الزمانية عن الماوراء، فإني لا أرغب أن تُستخدم كمبرر لخنق الدقة التي يتطلبها التخلي عن فكرة البقاء، تحت التأثير المزدوج لـ «الانفصال» الإكهارتي و«عمل الحداد»الفرويدي. وإذا أردت استعمال لغة تظل أكثر أسطورية، سأقول ما يلي:فليصنع الإله بي بعد موتي ما يشاء. فأنا لا أطالب بشيء، ولا أتطلع إلى أي «حياة بعدية». أتيح للآخرين، الباقين من بعدي، فرصة أخذ مشعل رغبتي في الوجود، ومجهودي لتحقيق فعل الوجود في زمن الأحياء.

• هل يمكن اعتبار اهتمامكم التام بواجب التذكر نحو أولئك الذين فقدناهم وكذلك إزاء أولئك الذين نعيش معهم وقد نفقدهم، نتيجة لعملية وضع البعث الشخصي بين قوسين؟

❑ هذا صحيح، لأن البقاء الوحيد، على المستوى الأمبريقي و التاريخي هو حياة الباقين. إننا نظل، مع تيمة بقاء الآخر وفيه، ضمن أفق الحياة. ماذا عساي أصنع بأمواتي الذين يستوطنون ذاكرتي؟ إنه مشكل أحياء ينطرح إزاء أولئك الذين فارقوا الحياة. ولا يخفى، بعد الذي ذكرته لكما عن موت ابني «أوليفيي»، أنه يَمُسُّني بطريقة مباشرة جدا. لكنني لا أملك الحق في استبطان هذا الاستباق في

12) بوسعنا أن نقرأ لـ «شارل هارتشون»(Charles Hartshone) ، الذي كان مساعداً لو يتهيد في هارفارد: *Man's vision of god and the Logic of theism*, chicago, 1941

13) *Le concept de Diau après Auschwitz*, Payot et Rivages, Paris, 1994

élements pour une éthique, P.U.F, Paris, 1923; *Essai sur la mal*, P.U.F, Paris, 1955 (2ème

أن يكون لي باقون أُحَوِّلُه إلى تمثيل لبقائي الخاص، باستمرار مع حياتي الفعلية. فعبر انقذافي في الآخر الذي يبقى بعد رحيلي، ذريتي وأصدقائي، أشارك مسبقا في واجب الذاكرة، كما لو كنت أنتمي إلى مستقبل سابق، باق حتى بعد موتي. بيد أن هذا لا ينبغي أن يعود بنا إلى مخيال البقاء الخاص فيما وراء الحياة.

▪ **ألا نواجه على هذا النحو مشكلا أثاره «هرمان كوهن» «Hermann cohen»، الذي يرى ضرورة البعد الديني في الحد الذي بلغته الأخلاق التي لا تهتم إلا بالذات، وبما هو مشترك بين الجميع من دون القدرة على الانشغال بمعاناة الآخر المفرد غير القابلة للاختزال؟ وهو ما يفضي إلى نظامين: أحدهما فلسفي، أخلاقي؛ والآخر، ديني.**

□ على أية حال، نحن نتواجد في هذا التقاطع من دون أن نكون قد اخترنا ذلك. فمن المهام الموكولة إلينا إدخال السجلين المتمايزين في حوار: السجل الفلسفي والسجل الديني الذي يملك هو أيضا بعده الأخلاقي الخاص، ضمن خط ما أسميته اقتصاد العطاء. وهذا بالضبط ما سأقوله اليوم بعدما صُنت، لعقود من الزمن، وأحيانا بطريقة شرسة، التمييز بين هذين السجلين. أميل إلى الاعتقاد بأني تقدمت بما فيه الكفاية في الحياة وفي تأويل كل واحد من هذين التراثين حتى أسمح لنفسي بالمخاطرة في مواضع التقاطع. يترجح أن يكون أحدهما ثمرة للشفقة. بوسعي أن أذهب بعيداً، من ناحية فلسفية، في الفكرة التي تقضي بأولوية الآخر، وقد أكدت غيرما مرة أن الأخلاق تتحدد بالنسبة لي عبر التَّوْق إلى حياة طيبة، مع الآخر ولأجله، ومن خلال التطلع إلى مؤسسات عاجلة. ضد كل تشاؤم ثقافي، تتطلب العناية أن أثق في موارد العطف والحنو - وهو ما حاول دوما فلاسفة القرن السابع عشر الأنجلوساكسونيين قوله ضد هوبز، أقصد أن الإنسان ليس فقط ذئبا لأخيه الإنسان، وأن الرحمة موجودة. صحيح أن هذه مشاعر غاية في الهشاشة، وأن واحدة من وظائف الديني أن يرعاها، عبر إعادة تشفيرها، سواء ضمن خط الإصحاح الثاني من سفر إشعيا، أو في خط الأناجيل التي تتحدث عن موت المسيح؛ لكن شريطة أن ينتزع هذا الموت من الإيديولوجيا التي بحسبها ينبغي الاستجابة لإله غاضب، بدعوى أن بشرا عاديا لا يكفي، بل لابد من موجود يكون إلها ليقوم بذلك. ربما يتعين إعادة التفكير في تراث

القربان برمته انطلاقا من تيمة العطاء. أيّاً يكن، فإن العطاء هو الذي ينبغي أن ينتصر على الفكرة الانتقامية القاضية بضرورة دفع ثمن الدم. ومعلوم أن «جرار» هو أبصر بدقة الفرادة الإنجيلية، الحاضرة سلفا في التوراة الإبراهيمية انطلاقا من الإصحاح الثاني لسفر إشعيا.

• **إن العطاء الإرادي للحياة الخاصة لا يُعَد بالضرورة فعلا متضمناً في الأخلاق. ألا يتطلب هذا الأمر شيئاً أكثر من الأخلاق؟**

❑ هذه أيضا واحدة من حدود المجلى الفلسفي الذي استكشفه «نابير» في كتابه«**عناصر من أجل الأخلاق**» ومُؤَلَّفه عن الشر[14]. يطلق عليه في العمل الأول «منابع الإجلال»، وفي الثاني: «مقاربات التبرير». لقد أدخل نابير مفهوم الشهادة الذي يبدو لي موضع تقاطع؛ والحق أن نابير، الذي أتفق معه تماما، كان يطرح المشكل على النحو التالي: كيف يكون في مقدور الوعي الأمبريقي، بعجزه ومحدوديته، أن يُدرِك أبدا الوعي المؤسِّس؟ من دون شك أن هذا يتطلب اشتغالا نقديا على الذات، غير أنه يمكن أن يمر عبر شهادة أناس عاديين ليسوا فلاسفة على الإطلاق، لكنهم اختاروا بهدوء الإمحاء، وقرروا السير في الكرم، والعطف، حيث يكون التأمل متأخرا نوعا ما عن الشهادة، وحيث يكون هؤلاء أكثر تقدما مني. إنه، إذا شئنا، الهدية التي يمنحها الديني للفلسفي، إذ يعيره نوعا ما من دون ضمانة. هناك دَيْنٌ فلسفي إزاء الديني، الذي يعيره لحسن التصرف مقولة الشهادة.

• **هذه أيضا طريقة أخرى للعودة إلى تيمة الحياة، التي تُلحون عليها اليوم بقوة.**

❑ من المؤكد أن هناك الشيء الكثير مما يقال عن الحياة في دلالتها غير البيولوجية، أو على أية حال في أبعادها التي لا تقتصر على ماهو بيولوجي. إني أراها، ضمن تأملي الراهن، من منظور يكاد يكون أُخرويا، بحيث تنكشف أمام فعل الموت. إننا نلفي عند من ليس، بالنسبة للمُشاهد، إلا محتضراً، حيّاً مازال يلمع فيه بريق الحياة الأخير. هذا البريق الذي يمزق حجب الشفرات التي يتدثر فيها، طيلة زمن الوجود الأمبريقي، ماهو أساسي. ربما يتعلق الأمر بنوع من

éd, Aubier, Paris, 1970). (14

التخيل، لكن هذا التصور هو الذي يسكنني حاليا بدل ذلك الذي يرتبط بالبقاء والنجاة. فالبقاء يشير ضمنا إلى سؤال:«أين هم أمواتي؟» على شكل ازدواج كرونولوجي للوجود الزماني للأحياء. كيف يتسنى للأموات مواصلة الوجود، على طريق مواز، وفي خارج يتجاوز كرونولوجيا من كُتِبَ له البقاء؟ هذا بالضبط مالا ينبغي لي استباقه واستبطانه، في سعيي للتفكير في علاقتي الخاصة بالموت التي تبقى نظرة حيٍّ، باقٍ أيضا، لكن من خلال الذكرى المستبقة التي سيحتفظ بها عني أحياء آخرون، أو قل الباقون من أقاربي ومعارفي. بيد أن هذا الطابع الاستباقي للنظرة الاسترجاعية التي سيوجهها إِليَّ أقاربي وأصدقائي، لا ينبغي أن تحجب أو تحول دون رؤية نظرتي كحيّ لموتي القادم. وتحت هذا الشرط الدقيق لازال مسموحا لي بالحديث عن البعث الذي يعني عندي أن الحياة أقوى من الموت بهذا المعنى المزدوج حيث تتواصل أفقيا في الآخر الذي يبقى بعدي وتتعالى عموديا في «ذاكرة الإله».

• **ومن المدهش أن النوع البشري دفن أمواته باكراً جداً، حيث عرف تاريخ نوعنا المقابر في وقت مبكر للغاية.**

□ أجل، لكن هذه المسألة لا تعنيني أنا الذي سأموت. إنها مشكل بالنسبة لأمواتي، مشكل يَهُم من هو باقٍ، ولا ينطرح على مستوى بقاء مُسْتَبَق. إنه إذن مشكل بالنسبة لذاكرة الباقين وليس سؤالا يَهُم استباق البقاء. تعتبر المقبرة، علاوة على اللغة، المؤسسة والأداة، إحدى الخصائص الأربع المميزة للإنسانية من حيث هي كذلك. غير أنه لا يتعين أن أعامل ذاتي بوصفي «مَيِّت الغد» الذي لن يكون إلا ميِّتَ الباقين من أقاربي. هل تقبع خلف فكرة المقبرة فكرة أن لاشيء يتوقف هنا؟ وفي غياب معنى يُعْطَي لما وراء الزمن، تظفر شعيرة الأموات، التي يجسدها فعل الدفن وكل ما تقتضيه طقوس المقابر، بالفهم أو بالأحرى بما قبل الفهم الذي عَبَّرْتُ عنه قبل قليل بـ«الخطاطة الدينية» للأزل. وهو ما يجعلنا نقول مجدداً بأن ثمن فصل فكرة الما وراء عن التمثل الخيالي للبقاء باهظ جداً. هذا الفصل هو مالا ينجح في تحقيقه طقس المقبرة الذي يخلط بين ما وراء (الزمن) والبقاء (في الزمن).

• ألا تكون هذه طريقة للتشفير في صورة أُفُقٍ إنسانية متصالحة، هو، قبل كل شيء، أفق كوسموبوليتي؟

□ هل نجعل منها فكرة كوسموبوليتية مفصولة عن تلك التي تتعلق بمستقبل شخصي؟ هل يجوز لنا أن نذهب إلى حد فصل فكرة مستقبل الإنسانية عن تلك التي ترتبط بمستقبل الشخص بعد وفاته؟ إنه سؤال كبير، قررت أن أزهد فيه عوض الاستسلام لجاذبية هذا السؤال الذي قد يمنعني من الطرح الصحيح لمشكل أن تكون حيا حتى الموت. إن ما نسميه في الفلسفة: «التناه» يكمن في التمييز بين النهاية والحد. فمع الحد يتجه نظرنا إلى جهتين: نحو الما قبل والمابعد. أما مع النهاية، فنكون تحت أو دون، ومن غير أن يكون لنا مابه نؤثث الما وراء.

وإذا صَدَّقْنا أهل التفسير، فإن الوعي اليهودي ثم المسيحي قد قطع مشوارا، يبدأ بمشروع وطني للبقاء، وصولا إلى مشروع شخصي يروم الإنبعاث. وقد أعادت المسيحية وضع انبعاث المسيح في خطاطة ثقافية متوفرة، هي تلك التي يُمثلها البقاء. وهكذا أعيد تأويل نبوءة حزقيال بخصوص عظام الموتى المجففة، التي كانت ربما نبوءة وطنية، حُوِّلت إلى نبوءة تتعلق بانبعاث شخصي. هناك من دون شك غموض محسوب في النص. لا يمكننا القول بأنه وطني أو كوسموبوليتي فحسب ـ إذا شئنا استعمال المعجم الكانطي بكيفية تتموقع خارج التاريخ ـ ولا حتى شخصانيا. لكن من الثابت أن اليهودية المتأخرة، مقروءة من قِبَل المسيحيين، قد شخصت فكرة الانبعاث، التي كانت تيمة خاصة بما وراء الكارثة التي تمثلها تجربة المنفى. تَوَقُّفُ تجربَة المنفى والهدم، ثم إعادة البناء. من شأن هذا أن يعطينا ترسيمة ثلاثية. أحيا، أموت، وأبعث. وهي تعتبر أصلا من مكونات تراث اليهودية المتأخر، وقامت المسيحية نوعا ما بتثبيت شخص المسيح علاوة على بَعْثِهِ الجسدي الذي يستبق انبعاثنا الخاص. على هذا النحو تَشكل فكر العهد الجديد المهيمن.

أين أموضع نفسي الآن بالقياس إلى كل هذا، إذا ما توفرت لي الإرادة لقبول إرثي بالجملة؟ وهل أملك الحق في تصفيته وغربلته؟ وما الذي أعتقده بعمق؟ حسبي في هذه اللحظة أني أعرف بانتمائي لتراث ضخم، ينخرط فيه أيضا رجال ونساء أعلنوا بثقة وصدق مذاهب أشعر بابتعادي عنها. أستطيع

مع هؤلاء جميعا أن أتبنى لحسابي قولة «برنانوس»(Bernanos): «من السهل الإعتقاد بأننا نتباغض. تقضي اللطافة بأن ننسى أنفسنا. لكن إذا كان كل غرور قد مات فينا، فإن ألطف اللطائف تكمن في أن نحب ذواتنا بكل تواضع، شأننا في ذلك شأن أي عضو متألم من أعضاء المسيح».

أيا يكن أمر هذا التأمل، فإني أسعى جاهدا لإضفاء نوع من البهجة على عمل الحداد. نعم أحب أن يُقال عني يوماً ما: لقد كان شخصا مرحا للغاية، وليس فقط أستاذاً صارما.

• **هل تعنون بذلك أن ثمة لحظة معينة يأخذ فيها الحداد، مَهما كان مرعبا، مكانه داخل الوجود؟**

❑ أجل، وعليه يتعين أن نَستقبل كل شيء بصدر رحب. والحق أني أطبق على نفسي الكلمة الأخيرة الواردة في القصة الكهنوتية للخَلق: «ورأى الإله كل ما عمله فإذا هو حسن. نعم حسن جدّاً».

• **هذا كلام مباركة؛ وحينما يُبارك الجواز(contingence)، فإننا ندخل في بعد آخر.**

❑ ليس بوسعنا سوى أن نطمح إلى ذلك. فنحن نجاوره عبر ومضات خاطفة.

• **كيف السبيل للانفلات من هذا الخيار: التفكير في الإله على شكل شخص أو في شكل فكرة ناظمة على طريقة كانط؟**

❑ تعود الفكرة الناظمة إلى صياغة فلسفية متقدمة جداً. إني أحاول أن أمسك بزمام السؤال داخل الحقل الديني ذاته غير المتفلسف، إذا أمكن. لأن هناك ظواهر تفاعلية بين المجال الديني والمجال الفلسفي. ففي الحقل الديني الأكثر شخصانية، مثلما هو الحال عند بوبر على سبيل المثال، نجد استعمالا لضمير المخاطب «أنْتَ» إلى جانب المحايد، في صورة غُفلية الخطاب الموجَّه إلى الغير. وبالعكس، من المدهش أن نرى كيف أن البوذية، كما نعرفها ثقافيا، في أشكالها الأكثر نظرية، قد أُدمجت دوما في حقول ثقافية تزخر بآلهة مُشخصنة، تصل إلى حد الخرافة. لا أدري كيف يتسنى لهذه المكونات المختلفة أن تندمج وتعْمَل، لكنني أعتقد أن ماهو مُجرَّدٌ من كل طابع شخصي في الإلهي يجد تعويضه في

تشخصن أقصى للأصنام والأوثان. أما بالنسبة لنا فإن التشكل قد يكون معكوساً: ففي الحقول اللسانية اليهودية يتسم النبوي والسردي بحضور التشخصن فيهما بصورة قوية فيما يكون التشريعي أكثر قربا من البعد اللاشخصي. ومع ذلك، فإن التشريعي يتشخصن، من جهة قربة من السردي في نصوص معروفة:«أنا الإله ربك»(سفر التثنية،6). إنه إعلان تحرير، وكلام نبوي يُخفي الأمر، حيث يمكن لضمير المخاطب «أنتَ» الوارد في الاية: «**لا تقتل أبدا**» أن يُقال من دون أن يكون هناك «أنا». إن الضمير «أنتَ» يعمل كـ«مُرْسَل إلى»، لكن من دون أن ينشكف «أنا» يقول «أنتَ».

لقد كنت مهتما إلى أبعد الحدود، من وجهة نظر تأويلية، بالخلاف الذي نشأ في الخمسينيات والذي يقود إلى التساؤل حول ما إذا كانت قصة سيناء لا تُرَتِّبُ العلاقة بين مجالين غاية في الاختلاف، الأول، مرتبط بالتحرير ويحضر فيه السرد بقوة، والثاني، تشريعي ينفصل في العمق عن تشريعات البلدان الواقعة بين دجلة والفرات. والمهم هو أننا نقرأ نصوصا قانونية، ناتجة بالتالي عن تقاطع التراثين، حيث يقوم كلام الخلاص بإخضاع التشريعي. للسرد ـ **أنا الذي أَخرجتَكَ من مصر، أُعْطِيكَ هذا القانون** ـ وبالعكس، حيث يُحَوَّل السردي إلى أخلاق بفضل هذا القانون المنزَّل على شعب حر، قانون يشكل ميثاقَ التحرير ويُدمج على الوجه الأكمل السردي في التشريعي. إن ماهو مُشَخص بقوة في النبوي والسردي يوجد على هذا النحو في حال تنسيق مع ما يمكن أن يكون افتراضيا محايدا في القانون مادام في وسعنا أن نقول القانون دون أن نَعرف الـمُشَرِّع.

• **قلتم قبل قليل بأن تعيين الإله تكويني بالنسبة للديانات ذاتها. كيف تطبقون هذا على سؤال العلاقات بين اليهودية والمسيحية؟**

□ إن الإله لفظ يتأرجح بشكل غريب بين الإسم المشترك والإسم الخاص: «يهوه»، إلَهُكَ. تشير كلمة إله إلى إسم الآلهة، ويهوه هو إسم الله، غير أنه يتوقف عن أن يكون حالة خاصة فقط ليصبح، في خصوصيته، فريدا. لكن هل الإسم الرباعي يهوة إسم خاص؟ إن نقد النزعة التشبيهية يُعَلّمنا أن ثمة تسميات لا تليق بالذات الإلهية. وقد كانت البداية مع «كزينوفان»(xénophane)، وتتواصل عبر

التأمل نصف الفلسفي، نصف الثيولوجي في الأسماء الإلهية - إن نقد الأسماء التي لا تليق بالإله هو في نفس الآن إدماج للفلسفي في الديني، ولكنه كذلك نوع من الزهد الداخلي للديني الذي يبحث من التخلص مما لا يليق بالإله.

هناك من دون شك علاقة خاصة جدا بين اليهودية والمسيحية. إني أقاوم كثيراً النزوع الداخلي للمسيحية الذي يرى أن اليهودية قد انتهى دورها بعد أن أخذت المسيحية مكانها. إني أومنُ بخلود اليهودية ما بعد المسيحية لأن العلاقة التأويلية بين المسيحية واليهودية تفترض صلابة وقوة اليهودية. يبدو لي أن الآباء اليونانيين واللاتينيين كانوا يحرصون على نوع من الأصولية الموجودة في العهد القديم، لأنه للتحول إلى رموز ونماذج، لابد أن يكون لأحداث، ومؤسسات، وشخصيات العهد القديم ثقلها الخاص الذي تحتفظ به تاريخيا. العنصر الثاني الذي يَفرض أن نعطي لليهودية صلابتها الخاصة، هو أن هذه العلاقة التأويلية تعمل سلفا في العهد القديم، مادمنا نملك كَمّاً هائلا من المواثيق، يقوم كل واحد منها بإعادة تأويل الميثاق السابق، وحتى فكرة الميثاق الجديد، مع «حزقيال» (Ezéchiel)و«إرميا» (Jérémie): لن تعود الشريعة منقوشة على الأحجار، وإنما في القلوب. وأنا شديد الانتباه لهذه السلسلة من المواثيق، مع نوح، وإبراهيم، وداوود، حيث تحضر ظاهرة إعادة التأويل المتراكمة. سأضع العلاقة التأويلية للمسيحية باليهودية كامتداد لعلاقة إعادة تأويل المواثيق، وهي العلاقة الداخلية مع التوراة الإبراهيمية. أما العنصر الثالث للاستمرارية فيكمن في انزراع المسيحية في الفرع الصغير لليهودية، الفرع الأخروي؛ إنه يحيل إذن إلى علاقة دياليكتيكية داخل اليهودية بين حاخامية الهيكل الثاني، المرتبطة بإعادة بنائه (وتعرض بعض الجوانب البعيدة عن روح التسامح، كإرغام النساء اليهوديات على فسخ عقود زواجهن بالوثنيين على سبيل المثال)، ومُكَوِّن آخر من مكونات اليهودية. وهكذا تندرج المسيحية ضمن امتداد نوع من التعددية الداخلية في قلب اليهودية.

للأسف، كل هذا غَطّاه صراع نهاية القرن الأول وخصوصا القرن الثاني في اللحظة التي خرجت فيها المسيحية من المعبد، وحصل فيها إقصاء متبادل. ولهذا أصبحت كتابة مَتَّى، مثلا، معادية بشدة لليهودية، على الرغم من أن قضية المسيح كانت قضية رومانية. إعتقد أنه من اللازم ثيولوجياً أن نُبقي على رجحان

كفة الرومان في المسؤولية عن قضية المسيح حتى نؤكد أن المسيح قد حُكم عليه في إطار العلاقة مع السلطة، وهو ما يبعد تهمة قتل الإله الموجهة ضد اليهود. إن شبهة قتل الإله كانت هي الجريمة الألفية للمسيحية حُيال اليهود. ينبغي، كما أسلفت، تحمل المسؤولية على هذا الصعيد. يتعين وضع هذه المأساة في حساب العلاقات بين الكنسي والسلطة. ولقد صادفنا هذا اللغز المرتبط بميل الديانات إلى الاستبداد. وبهذا الخصوص تكون مسؤولية المسيحية التاريخية جسيمة. ومع ذلك، فأنا مُمْتن للكنيسة الكبرى التي قاومت «مارسيون*»(Marcïon)، الذي كان يعتزم استبعاد العهد القديم وفصل المسيحية عن أساسها، بدعوى أن جِدَّةَ المسيحية تمكنها من الاستغناء عن دعامة سابقة.

تبقى سلسلة المزامير الرائعة التي يتم إنشادها في الكنيسة والمعبد على حد سواء؛ وفي عدد من الأنظمة الدينية التي تحظى بإقبال كبير تصل القراءة الأسبوعية لـمئة وخمسين مزمورا... صحيح أن وضعية المزامير في التوراة الإبراهيمية تطرح مشكلا، طالما أن الحاخامات الذين أشرفوا على تعيين حدود الشريعة قد وضعوها في المجموعة الثالثة، بعد التوراة والأنبياء، وبجوار كتب الحكمة، والجامعة، وأيوب. وتشكل المزامير، من حيث هي منبع القرابة الكبرى بين اليهودية والمسيحية، ما يقابل كل علاقات السلطة المرتبطة بالدستور الكنسي، المرتبط هو أيضا بالمشكل الذي انطرح على اليهودية: كيف السبيل إلى العيش بعد هدم الهيكل؟ لقد وجدت إعادة هيكلة اليهودية حول المعهد نفسها تتم بموازاة بناء الكنيسة المسيحية كعقيدة مؤسسية. كانت هناك سيرورتات تهمان إضفاء الطابع المؤسسي، اتسمتا بالتوازي والندِّية، هما اللتان كانتا وراء التمزق الكبير. مع ذلك، ينبغي أن نتذكر أنه في مرحلة ما كان المسيحيون، أو على الأقل اليهود ـ المسيحيون يجتمعون سويا في المعبد. لكن صحيح أن الجدال الكبير حول القدس بين اليهود ـ المسيحيين والوثنيين ـ المسيحيين لم يمنع من هيمنة الوثنيين ـ المسيحيين. وقد أوليت عناية كبيرة للتأويل المعاصر للعلاقة بين اليهودية والمسيحية كما نجده عند «روزينزفيغ»[15] (Rosenzweig)، الذي كان هو نفسه على

*) مارسيون: مهرطق وفيلسوف عاش في القرن الثاني الميلادي ينتمي إلى مذهب اللاأدرية. وهو مؤسس الكنيسة المارسيونية. لم يكن يقبل من التوراة إلا إنجيل لوقا ورسائل القديس طوما (المترجم).

15) ولد «فرانز روزنزفيغ»(Franz Rosenzweig) (1929-1886) في أسرة يهودية بورجوازية مندمجة

وشك اعتناق المسيحية، فاهتدى إلى رؤية تكاملية جديدة، حيث تكون اليهودية التي تدفع بحركة واحدة الغيتو(ghetto) والاستيعاب، مُلْزَمة بأن تعيد التفكير ليس فحسب في تعايشها، وإنما أكثر من ذلك في تكاملها مع المسيحية. وقد قال «روزنزفيغ» أننا نولد يهوداً، ونصبح مسيحيين، أي أن اليهودية تتمتع بتجدر فطري، فيما تندرج المسيحية في التاريخ. إن قدرة اليهودية على تطوير خصوصيتها إلى كونية تمر إذن عبر وساطة مسيحية، قد لا تكون هي الوحيدة، لكنها على أية حال تكون ضرورية. أفكر مجدداً في المباركة الإبراهيمية: «إن بكَ تُبَارَكُ جميع الأمم». كيف يكون في مقدور الأمم أن تنال المباركة من إبراهيم، إن لم يكن من خلال الوساطة المسيحية؟ ومعلوم أن «روزينزفيغ» قد دفع بعيدا جدا هذا التساكن، وَأجْمَلُ صفحات **نجمة الخلاص** مخصصة للتوافق بين الأعياد اليهودية والمسيحية، باستثناء رأس السنة اليهودية. فمن الواجب، بعد «أوشفيتز»(Auschwitz)، إعطاء نَفَس جديد للفكر اليهودي لما قبل «أوشفيتز»، وذلك ضد كل أولئك الذين يقولون بأنه لا يمكن التفكير بعد «أوشفيتز». وهو ما سيكون خطيئة لا خطأ، إذ سيُعطي الحق لهتلر الذي أراد اغتيال أي مستقبل لليهودية. نوجد هنا أمام نوع من الأخوة بين اليهودية والمسيحية.

• وطالما تتحدثون عن المسيحية بصورة إجمالية، فإنه لن تفوتنا الفرصة لنسألكم كيف تؤوِّلون العلاقات بين البروتستانية والكاتوليكية.

□ هنا أيضا يبدو لي التاريخ المعاصر مغايراً تماماً لتاريخ القرن السادس عشر، لأن أسباب القطيعة أضحت شبه معدومة. وإذا عدنا إلى تاريخ «لوثر»، الذي رَسم له «لوسيان فيفر»(Lucien Febvre)صورة دقيقة في الكتاب الذي خصصه له[16]، سنكتشف أن الأمر يتعلق بظاهرة خاصة بنهاية القرون الوسطى، وأن السؤال الجوهري تَمَثَّلَ في معرفة ما إذا كنا «مدنبين»، ومتى يمكن القول بأننا صرنا من «الناجين». أما مشكلتنا نحن اليوم، فهي بالأحرى تتمحور حول «المعنى» و«اللامعنى». هاهنا ينبسط أمامنا سؤال ما بعد نتشوي، لم يعد يقبل

=بصورة تكاد تكون كلية، كان على وشك اعتناق المسيحية حينما خاض غمار تجربة صوفية بأحد المعابد ببرلين سنة 1913. لقد قرر إذن البقاء على دينه اليهودي.
يظل عمله الأهم هو: .L'Etoile de la Rédemption (1921), tard fr, J.L. Schlegel Le seuil, Paris, 1982

16) Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther*, 4e éd, revue, P.U.F, Paris, 1968



التعبير عنه فقط بفردات الذنب والخطيئة أو الخلاص.

وعلاوة على ذلك، يبدو لي أن مشكل الرهبنة قد تغير معناه على نحو كلِّي. إذ كان «لوثر» يعارض الرهبنة عبر التأكيد على أن العلمانيين(Laïcat)، لا الكهنوت أو الإكليروس، هم الذين يتولون أمردعوة الرب، في حين أقول اليوم إن الرهبنة لها دلالةُ مِثَالٍ مُضَادٍ: إنها تشير إلى وجود بَشر قادرين على الحياة بعيدا عن إغراءات المال، والجنس وعلاقات السلطة. بيد أنه في وسعنا أيضا أن نجد في أماكن العبادة البوذية فضاءات خاصة بالتنفس، والصمت ـ وكل الأشياء التي يَحْرِمُنَا منها المجتمع الحديث، مجتمع الصخب، والحسد والتملك. إن الإكليرك المسيحي لم يعد يتموضع فقط كامتداد للإكليرك اليوناني، الذي يجعل حياة التفكر والتدبر أسمى وأرقى من الحياة العملية؛ إنه نوعا ما مثال مضاد لمجتمع الإنتاج، والاستهلاك، والراحة. إني أميل إلى الاعتقاد بأن مشكل القطيعة بين الكاثوليكية و البروتستانية يظل في النهاية مُشْكِلَ سلطة، والحق أننا لازلنا هنا أمام هوة لا سبيل إلى عبورها. غير أني لا أهتم بتاتا بالكنائس المؤسسية، لأني أومن بالمقاصد التعددية للمسيحية ـ وهذاهو السبب من دون شك في أني لست كاثوليكيا. إن لي معرفة بالكاثوليكية أساسها القرب. فأنا أعيش هذه المعرفة بطريقتين: من جهة، على المستوى المحلي، الخورنية(paroissiale) ـ تلك التي تتعلق بجماعات القرب ـ ومن جهة ثانية، على صعيد العمل الفكري، التفسيري، الثيولوجي والفلسفي. وهكذا أشعر بأني بين أهلي حين أكون بجوار يَسُوعِيي شارع «سِفْر»(sévres)وأصدقائي في المعهد الكاثولِيكي بباريس: إن لهم نفس المشاكل التي أثيرها، مشاكل المعنى واللامعنى، كما أن لهم كذلك مشاكل مع سطلتهم الخاصة، مع تراتبيتهم الكنائسية الخاصة؛ إنهم يعيشون من الداخل فقط ما أدركه، من جهتي، من موضع الجوار القريب الذي أتموضع فيه.

• واحدة من الصعوبات التي يطرحها الإسلام بالنسبة لنا، كما أشرتم إلى ذلك في معرض حديثكم عن العلمانية، هي أن المجتمعات التي توجد بها المسيحية واليهودية مجتمعات مُدَهرنة. هل لنا أن نعرف كيف تؤولون ظاهرة الدهرنة؟

□ ما من كنيسة إلا وهي كنيسة مرئية. تدخل إذن في حقل المؤسسات

التي يقع على عاتقها حل المشكلات المحايثة للسلطة. إن المجتمع الكنسي يجد نفسه داخل الحقل المؤسسي العام. يمكن وصف الخاصية الأولى للدهرنة بأنها حَصْرٌ لحقل تأثير المؤسسة الكنسية في باقي المؤسسات، بحيث يكون في مقدور المؤسسات الأخرى أداء وظيفتها وسلطتها باستقلال عن مرجعية الجماعات الكنسية. فسمتها البارزة هي أولا وقبل كل شيء تحرير مجموع مؤسسات المجتمع المدني من ربقة هذا المجتمع الخاص المسمى مجتمعا كنسيا. ثانيا، استبطان هذه السيرورة من قِبَل كل عضو من أعضاء هذه المؤسسات بحيث نراها تعمل كـ«أنظمة اعتراف»، إذا ما جاز لنا استعارة عبارة «جون مارك فيري» (Jean-Marc Ferry)، إذ يعمل كل واحد بوصفه فاعلا إزاء نسق معين. تجري هذه العلاقة أيضا خارج ماهو ديني. فيحصل الاعتراف بالشخص كفاعل اجتماعي حقيقي، قادر على التدخل في أنساق مستقلة، وبهذا يكون الديني تابعا. أما السمة الثالثة فهي تَحَوُّلُ الأفق التاريخي لمجموع المؤسسات بكاملها، وللشبكة التي يكوِّنها، وانزلاقه نحو مستقبل لا أثر فيه للأفق الأخروي الذي كان الديني يعطيه له. الذي حَدَث ابتداءً هو نَقْلٌ إلى اللغة العقلانية لهذا البعد الأخروي - أو قُل «للمأدبة الكبرى»، للتصالح الأخير - الذي أصبح مشكل الغايات على الطريقة الكانطية، حيث أفق العلاقات بين الدول هو الذي يحتفظ بطابع الأزل. المرحلة الثانية في هذا التحول الذي يصيب الأفق التاريخي، المرتبط بفقدان التناوب الذي تشكله الصور الـمُعَلْمَنَةُ للبعد الآخروي، تكمن في ظهور نمط جديد للعيش في تاريخ بلا غاية قصوى، إذن تاريخ يتحرك من آجال قصيرة إلى آجال قصيرة، بحسب مشاريعَ مُتَحكَّم فيها على أمد قصير تَبْنيها جماعات مختلفة. العلامة الأخيرة الدالة على الدهرنة تتمثل في غياب وظيفة إجمالية جامعة، وإذن تشتت دوائر انتماء المدن. وليس من قبيل الصدفة أن نجد اليوم هذا الكم الهائل من التأليفات حول تعددية فكرة العدالة، وهو ما يشهد على غياب، ليس فقط المشروع التاريخي الشامل، وإنما، في الراهن، استحالة قيام عملية تلخيص جامعة.

• **هل يبدو لكم قيام مجتمعات بدون أفق أخروي أمرا ممكنا؟**

❑ السؤال الذي يتعين طرحه هو هل ما دأب المثقفون على وصفه بالدهرنة

هو الحقيقة العميقة لمجتمعاتنا. إنه مشكل أطرحه على نفسي حينما أقرأ كُتُباً مثل عصر الفراغ لجيل ليبوفتسكي[17] (G.Lipevetsky): إننا لا نعرف أبدا ما إذا كانت الأوصاف التي تعطى لها لا تساهم هي نفسها في المشاكل، عبر تسريعها، بل وخَلقها، كما لو كنا أمام نوع من تحقق نبوءة ذاتية بالمقلوب (self fulfilling prophecy)؛ والواقع ألاَ تتحقق هذه النبوءة المضادة للغياب الأخروي بمجرد الإعلان عنها؟ أما فيما يتصل بمدى قدرة مجتمع ما على العيش بدون أفق أخروي... ربما يكون الجواب بالنفي، لكننا نعيش كذلك أزمة المنظورات الأخروية البديلة، الشيوعية مثلا، التي لعبت هذا الدور في مرحلة ما بعد الأنوار. وربما نخدع أنفسنا حين نعتقد بأن نهاية هذه الحكايات الكبرى كان نهاية لكل الحكايات الكبرى. يترجح أن الأمر يتعلق فقط بالحكايات البديلة التي تترك وراءها من دون شك فراغا مهولا.

إني أعتقد بعمق أن النقد مفيد لأجل الإسقاط الأخروي لما تبقى من النوى الكنيسة في مجتمعاتنا، المتجردة من إغراء السلطة. تظل كلمةً فقيرةً، منزوعة السلاح، ليس لها من قوة سوى قدرتها على أن تُقال وتُسمع. إنها تستند إلى رهان معين: هل ما يزال هناك بشر يسمعون هذه الكلمة.

لأن هناك ظاهرة أخرى ـ لا أدري هل تدخل ضمن سيرورة الدهرنة أم أن الدهرنة هي أحد مفعولاتها ـ تتمثل في التكاثر اللامحدود للعلامات المتداولة في مجتمعاتنا، بالمقارنة مع النزر القليل من النصوص المتوفرة في القرون الوسطى. إن الصوت الخافت للكتابات التوارتية يضيع بين الصخب الغريب للعلامات التي يجري تبادلها. غير أن قَدَر الكلام التوارتي هو نفسه قَدَر جميع الأصوات الشعرية. فهل سَيُكْتَبُ لها أن تُسمع على مستوى الخطاب العمومي؟ أَمَلي هو أن يوجد هناك دوما شعراء وآذان للإصغاء إليهم. إن القَدَر النخبوي لكلام قَوي ليس محصورا فحسب على الكلام التوارتي.

□ **عبر التذكير بتشبثكم بثنائية الاعتقاد والانتقاد، تجيبون في النهاية على سؤال الدهرنة بالقول بأنها مستحيلة؟**

□ لا أعلم هل كانت مستحيلة بالنسبة للمجتمع على نطاق واسع. إني

Gallimard, Paris, 1989. (17

أعتبرها مستحيلة فيما يتصل بي وبالجماعات التي أشعر بتجذري فيها أو تربطني بها علاقات قرابة وجوار. وهو الأمر الذي يعيد طرح مشكل العلاقة التي أنسجها مع الديانات الأخرى. أشعر بغربتي الكبيرة حيال مفهوم النزعة المقارنة، التي تزعم أنها تتأسس على نوع من الحياد المذهبي. ليس بوسعنا ملاقاة اللغة إلا من داخل اللسان. ومعظم الناس يذهبون إلى أننا متجذرون داخل «لسان طبيعي»؛ أو أننا في أحسن الأحوال تَعَلّمنا «لسانا» آخر؛ لكن كما نتعلم لسانا معينا، أي انطلاقا من لسان طبيعي وعبر مجموعة من الترجمات. ثمة جميع الدرجات من الأحادية اللسانية إلى التعددية اللغوية. ينسحب هذا الكلام كذلك على فهم الدين الذي يتحقق دوما انطلاقا من «دين من الداخل» والذي ليس بالضرورة علاقة مؤمن بمذهبه. لقد استعملتُ في أكثر الأحيان تعبير «بالتخيل والتعاطف» لأحدد بذلك القدرة على جعل المذهب أو البنية المتمذهبة لديني مَعقولَةً، أي جديرة بأن يتجشم الإنسان من أجلها عناء الدفاع عنها. ولن يتيسر لنا فهم مذهب قريب إلا بالاقتراب منه أكثر فأكثر عبر اعتماد مسلك القرب، وعن طريق هذا المذهب ننتقل إلى آخر قريب منه. أستطيع، من داخل الفضاء المسيحي، ومن خلال مذهب هو البروتستانية بعد إصلاحها، أن أفهم ما يعنيه الفكر الأرثوذكسي أو الكاثوليكية، بل حتى بعض الطوائف، وإن ضمن هوامش اكثر غموضا بعض الشيء؛ وبمقدوري كذلك، انطلاقا من هذه الوضعية، أن أَفْقَه مُثلث الديانات لتي تُنعت بالتوحيدية ـ اليهودية، المسيحية، الإسلام، علاوة على الديانات التي ليس لها إله، كالبوذية التي أعتبرها دينية لأننا نَلْفي فيها الإحالة إلى الأسبقية والخارجية والتفوق ـ وهذه المفاهيم الثلاثة مُكَوِّنة للكيفية التي أُسْبَقُ بها داخل عالم المعنى.

• **وماذا عن الإسلام؟**

□ إني أنظر إليه من زاوية ثقافية خالصة، وتاريخية، بيد أني لا أعرفه بما فيه الكفاية، ولا أرى ماذا سيضيف حقا إلى ما أجده في التنوع الأقصى لليهودية والمسيحية. غير أن هذا قد يعود ربما إلى جهلي، ويجب الاعتقاد بأنه يتوفر على قوة روحية، لأنه ليس بالعنف فقط، ولا بالغزو اعتنقه ملايين البشر. إنه جهل يتعين تبديده، لأنه يجاورنا منذ زمن بعيد ويقيم بين ظهرانينا.

من الواجب أن نرجع إلى لحظة الحوار التي ألمحت فيها، داخل العمل الذي يقوم على ترجمة لسان في آخر(والذي اتخذته كنموذج لفهم أكثر قربا لديانة مترجمة في لغة ديانة أخرى)، إلى التقدم الممكن لبعد أساسي، قاعدي وجوهري، هو الذي يحملني على القول بأنهم يتوفرون على نفس الأساس الجوهري الذي نتوفر عليه. إلا أني لا أعترف بهذا البعد الجوهري ذاته إلا ضمن حالات قصوى، كالموت أو حالات الضيق الشديد: الأخوة في ميدان المعركة «أخوة المقهورين» التي كان باتو كا(Patocka)يتحدث عنها.

• ولِمَ ليس في الأفعال الأكثر بساطة في الوجود التي ينجح الكل في تجسيدها: الحب، العلاقات مع الآخر، فقدان الآخر، ميلاد طفل، التي تُعد أيضا تعبيرا عن تجارب متاخمة؟

□ إنكما محقان بكل تأكيد، ولا أريد أن أحصر التفكير في هذه التجارب المأساوية فحسب. لقد غَيَّرت وجهة كَلامي بسبب تفكيري في تجربة نهاية الحياة. يتعلق الأمر كذلك بإعادة الارتباط بالديانات والثقافات الأخرى انطلاقا من الكيفية التي تُعالج بها، في لسان مُغاير للساني، هذه التجارب الأساسية. ما كنت أبحث عن قوله قبل قليل، من خلال حديثي عن الخارجية، والتفوق والأسبقية، هو أننا نستطيع بلاشك أن نجده عبر تجارب الحياة والخَلق، التي هي كذلك تجارب نَتَقاسمها مع الغير.

التّجرِبَة الإستِطيقِيّة

• احتل الفن دوما في حياتكم مكانة بارزة؛ إذ كنتم تحرصون بانتظام على زيارة المتاحف، والاستماع كثيرا للموسيقى. لكننا بالمقابل نلاحظ، في أعمالكم، غيابا فريدا لهذا البعد من التجربة الإنسانية، إذا ما استثنينا تحليلاتكم للأدب في الزمن والحكاية. حَدِّثونا أوّلا عن أذواقكم؟

□ الواقع أن لدي إعجاب كبير بفن القرن العشرين: موسيقيا أُفضل «شونبرغ»(schonberg)«برغ»(Berg)، «فبرن»(webern) وكل ممثلي مدرسة فيينا؛ وفي الرسم، أذكر عن طيب خاطر «سولاج»(soulages)، «مانيسيي» (Manessier)، «بازين»(Bagaine). غير أن هذه ليست سوى الأمثلة التي تقفز إلى الذهن مباشرة، وبوسعي أن أسرد فورا عددا هائلا من الأسماء: «موندريان»(Mondrian)، «كاندنسكي»(kandinsky)، «كلي» (klee)، «ميرو»(Miro)...وقد عدت في الآونة الأخيرة إلى متحف «بيجي غوغنهايم»(Peggy Guggenheim)بفيينا: ورأيت فيه لوحات رائعة لـ «بولوك»(Pollock)، ولوحة لـ«بيكون»(Bacon)، وأخرى لـ«شاغال»(chagall)، الذي أكنُّ له عشقا حقيقيا، حيث ينتابني في كل مرة شعور بالإجلال إزاء أعماله، وأمام هذا الخليط، الذي يعرف وحده سرّه، بين المقدس والسخرية: أزواج في حالة تحليق، حاخام طائر، وفي زاوية منسية نجد حمارا وعازف كمان... بيد أنه لا ينبغي أن نقصي شيئاً من دائرة إعجابنا؛ بل يجب أن نتعلم كيف نحب كل شيء. لقد قاومت طويلا الاقتراب من الرسم الكلاسيكي؛ ثم ذهبت لرؤية المعرض الكبير لـ «بوسان» (Poussin)، الذي أقيم في باريس سنة 1994. بالطبع كان شيئاً مختلفا عن «بولوك» أو«بازين». ومبعث تحفظي هو هذا الافتراض السردي لمعظم اللوحات. لابد من امتلاك القدرة على التعرف على الحكايات التي يتم تصويرها. إلا أن العين الـمُدَرَّبة بفضل الرسم غير التصويري

تنجح في أن لا تبصر سوى اللعب العجيب باللّون والرسم والتوازن الكامل بينهما. وقد قرأت، علاوة على ذلك، في فهرس المعرض، أن بيكاسو كان يرجع باستمرار إلى «بوسان» بوصفه مُعلِّما كبيرا لفن الرسم.

أعشق كذلك فن النحت كثيراً: «ليبشيتز» (Lipchitz)، «أرب»(Arp)، «بفسنر» (Pevsner)، والرائع «برانكوزي»(Brancusi). صحيح أن هذا الفن غالبا ما يجد صعوبة في فك ارتباطه بالفن التصويري؛ غير أنه حين ينجح في ذلك، فإن النتيجة تكون مبهرة. أفكر على سبيل المثال في المنحوتات العظيمة لـ «هنري مور»(Henry Moore) التي يُعامَل فيها دائما الجسم الإنساني - جسم المرأة على الخصوص - بطريقة تلميحية، وفي نفس الآن يُقال عن الجسم أشياء لا تتطابق مع أي وصف تشريعي، لكنها تُفضي إلى إمكانات علائقية غير مستكشفة، تسمح بانبساط مشاعر غير مسبوقة، ترتبط بالامتلاء والخصوبة، بالطبع، إلا أنها، وهذا أقل ما يقال، تعبِّر عن الفراغ، كماهو الحال بالنسبة لهذه الصور الجوفاء التي بوسعنا اختراقها فتترك في النفس تأثيراً مُذهلا. نتواجد هنا في كون تسود فيه تعددية دلالية: أستحضر هنا على الخصوص واحدة من أهم منحوتاته وهي «أتوم بييس»(Atom Piece)، التي توجد بشيكاغو قرب المكتبة الجامعية، في المكان الذي شهد أول تفاعل تسلسلي مُراقَب. والمنحوتة عبارة عن دائرة متشظية يمكن أن تُعبِّر في نفس الوقت عن جُمْجُمَة عالم وذرة منفجرة أو الأرض نفسها. طبعا تكون التعددية الدلالية، في هذه الحالة، مطلوبة لذاتها. نحن هنا بحضرة مقاصد دلالية تذهب إلى ما وراء الحدث، وتسعى إلى تجميع كل الجوانب المشتتة في الأوصاف: وصف الأبطال - الذرة أو العالم -، وصف الأحداث - الإنشطار الذري أو الذرة التي لا تزال في طور السكون. إننا نجد في العمل الفني القدرة على جعل كل هذه الجوانب أكثر كثافة، وتقويتها عبر تكثيفها. فعن طريق الكلام لا يكون في مقدورنا سوى توزيع التعددية الدلالية بحسب مَحاور لغوية مختلفة ومتناثرة. وحده العلم الفني قادر على تجميعها.

• لكن ألسنا في هذه الحالة على حافة الفن التصويري الذي عَبَّرْتُمْ عن أملكم في أن يتحرر النحت منه؟

❑ نعم، غير أنه سيكون بالأحرى تصويريا في بعده التعددي، على اعتبار

أن هذا الفن يتجاوز الموارد الكلاسيكية للأسلوب التصويري. من هذه الناحية نقترب من بعض الجوانب المكثفة للغة، كالإستعارة، حيث يتم تجميع مستويات متعددة من الدلالة وتكثيفها في تعبير واحد. بوسع العمل الفني أن يكون له تأثير مماثل لتأثير الاستعارة بإدماج مستويات متراكبة من المعنى يجري الاحتفاظ بها واحتواؤها مُجتمعة.

وعلى هذا النحو يكون العمل الفني بالنسبة لي مناسبة لاكتشاف جوانب من اللغة يَحْجُبُهَا الاستعمال اليومي ووظيفتها كأداة للتواصل. إن العمل الفني يميط اللثام عن خصائص للغة، لولاه لظلت مطمورة وغير مستكشفة.

◻ إنكم تحيلون من دون شك إلى تحليلات الزمن والحكاية، التي أتيتم على ذكرها في جلسة سابقة؟

◻ أجل فقد ظلّت مقاربتي للإستطيقا تتم انطلاقا من تيمة السرد. وكما أسلفت، فإن السرد أتاح لي الفرصة لاتخاذ موقف من مشكل ليس في مقدورنا حَلّه بواسطة الألسن الإصطناعية ولا حتى عبر اللغة المتداولة، وهو: السمة المزدوجة للعلامة. من جهة، فالعلامة ليست شيئاً، وهي تضع مسافة بينها وبينه، وتُولِّد نتيجة ذلك نظاما جديدا ينتظم وفق تناص معين. ومن جهة ثانية، تدل العلامة على شيء ما، ويتعين أن نتحلى باليقظة الشديدة حيال هذه الوظيفة الثانية، التي تتدخل كتعويض إزاء الأولى لأنها تُعوِّض اغتراب العلامة داخل نظامها الخاص. وقد ذَكَّرت بهذه العبارة الرائعة لبنفنست: تنقل الـجُمْلَةُ اللغة إلى الكون. فعملية النقل إلى الكون تعني أن العلامة تضع مسافة مع الأشياء، والجملة تقوم بنقل اللغة إلى العالم.

أشرت لكما من قبل إلى أنني حددت هذه الوظيفة المزدوجة للعلامة في معجم يتناسب بشكل خاص مع البعد السردي، من خلال التمييز بين التشكيل، الذي يُجسد قدرة على التشكل بذاتها داخل فضائها الخاص، وإعادة التشكيل، التي تُعبّر عن قدرة العمل الإبداعي على إعادة هيكلة عالم القارئ عبر زحزحة، ومجادلة، وإعادة تشكيل انتظاراته. أنعت وظيفة إعادة التشكيل بالـمحاكاتية. لكن من المهم للغاية عدم الانخداع بشأن طبيعتها: فهي لا تكمن في استنساخ الواقع، وإنما في إعادة هيكلة عالم القارئ عبر مواجهته بعالم العمل الإبداعي؛

وهنا تظهر إبداعية الفن الذي يخترق عالم التجربة اليومية ليُعيد الاشتغال عليها من الداخل.

لأن الرسم في القرون الأخيرة، على الأقل منذ ابتكار المنظور الخاص بالقرن الخامس عشر(quattrocento)، يكاد يكون دوما تصويريا، ولا ينبغي الانخداع بخصوص المحاكاة؛ وسأدافع عن هذه المفارقة: مذ تَوَقّف الرسم عن أن يكون تصويريا في القرن العشرين، صار في وسعنا معرفة هذه المحاكاة التي يتحدد دورها لا في مساعدتنا على التعرف على الموضوعات، وإنما في الكشف عن أبعاد التجربة التي لم تكن موجودة قبل العمل الفني. إن ما يجعل أعمال«سولاج» (Soulage) أو«موندريان»(Mondrian) تملك القدرة على جعلنا نكتشف، داخل تجربتنا الخاصة، جوانب لا تزال مجهولة، هو كونها لا تحاكي الواقع، بالمعنى الاختزالي للكلمة، ولا تجيب على أسئلته. يقودنا هذا، على الصعيد الفلسفي، إلى إعادة النظر في التصور الكلاسيكي للحقيقة بوصفها مطابقة للواقع؛ لأنه لا يمكن الحديث عن الحقيقة في العمل الفني إلا إذا كان القصد هو قدرته على شق طريق في الواقع الذي يتجدد بفضله، إذا جاز لنا قول ذلك.

بيد أن الموسيقى تسمح بالذهاب في هذا الإتجاه أبعد من الرسم، بمافي ذلك الرسم غير التصويري. لأنه يظل في الغالب محتفظا ببقايا تصويرية. أفكر على سبيل المثال في اللوحات الأربع الرائعة لـ «مانيسيي»: **آلام السيد المسيح بحسب متّى، آلام المسيح بحسب لوقا، آلام المسيح بحسب يوحنا، آلام المسيح حسب مرقس**. إننا نلفي في هذه الأعمال ضربا من التلميح للواقع: أشكال للصليب مرسومة على خلفية حمراء، برتقالية أو وردية؛ يكون فيها التصويري تلميحا، بل متنحيا، لكن من دون أن يغيب كُلِّيا. فلكل قطعة نكهتها الخاصة، التي تزرع فينا من حيث هي كذلك، أي بوصفها لا تمثل شيئاً في الواقع، النكهة أو الانطباع الملائم.

- **في الموسيقى كذلك نعثر على أمثلة لمعاناة المسيح بحسب متّى أو يوحنا...**

❑ ينطبق على الموسيقى الروحية، باعتبارها تحيل إلى محتوى، ديني، ما قلته سلفا عن الرسم التصويري: فلن تتوفر الموسيقى على كامل قدرتها على بعث

أو إعادة تركيب تجربتنا الخاصة، إلا حينما لا تكون في خدمة نص يملك دلالته القولية، وحين لاتكون شياً آخر غير هذه النكهة، وهذا الانطباع، وذلك اللون الذي تَتَسَرْبَلُ به النفس، وحين تختفي كل قصدية خارجية وتصبح بلا مدلول. تخلق الموسيقى فينا أحاسيس لا إسم لها؛ إذ توسع مجالنا العاطفي، وتفتح فينا منطقة تنبجس فيها مشاعر غير مسبوقة. فعندما نسمع هذه الموسيقى أو تلك نتمكن من ولوج منطقة في النفس ليس بالوسع استكشافها إلا عبر الاستماع لمقطوعة موسيقية. يُمَثِّل كل عمل فني بصورة أصيلة موسيقى النفس وترنيمتها.

وهنا لابد من الإقرار بأن الفلسفة المعاصرة تتخللها فجوات كبيرة فيما يتعلق بباب المشاعر والأحاسيس: لا نزاع أن أشياء كثيرة قيلت عن الأهواء، لكن لم يُقَل إلا الشيء القليل عن المشاعر، وحتى هذا الذي قيل لم يشمل كل المشاعر. والحال أنه مامن مقطوعة موسيقية إلا وتُولِّد شعوراً لانظير له خارج هذا العمل. ألا ينبغي القول إن إحدى الوظائف الأساسية للموسيقى هي بناء عالم جواهر فريدة يتصل بنظام الشعور؟ لست بعيدا عن الاعتقاد بأنه عبر الموسيقى يتحقق بشكل خالص استكشاف أغواركينونتنا الواقعة تحت تأثيرها، والتي كتب ميشال هنري أشياء غاية في الأهمية[1] بصددها.

• وظفتم لفظ «عالم» بخصوص العمل الفني؛ وذكرتم قبل قليل أن عالم العمل الفني يجد نفسه في مواجهة عالم المتفرج أو السامع. كما حظيت موضوعة العالم عند «مالرو» بمنزلة مركزية، هي التي جعلته يطلق عبارته المشهورة: «إن عظماء الفن ليسوا آلات ناسخة للعالم، وإنما هم منافسوه[2]»

❑ لقد دأبت على استعمال هذا اللفظ، لا من باب التنازل أو رغبة في ركوب السهل، وإنما لأنه لفظ قوي بوسعنا متابعة تطوره عبر «هوسرل»، «هيدغر»، و«غادمير». فما الذي يعنيه العالم؟ إنه بلاريب مكان يمكن أن نقيم فيه، وقد يكون مضيافا، غريبا، معاديا...وعليه، فهناك مشاعر أساسية لا تربطها صِلَةٌ بشيء أو موضوع مُحَدَّد، لكنها تابعة للعالم الذي يحضر فيه العمل الفني؛ إنها بكلمة كيفيات خالصة للإقامة والسكن. أعتقد أنه ليس من قبيل المجاملة

(1 De Michel Henry, Voir *L'Essence de la manifestation*, 2 vol Gallimard, Paris, 1963

(2 André Malraux, *Les voix du silence*, Gallimard, Paris, 1951 P459.

أو التشدق الكلامي الحديث، مثلا، عن «العالم الإغريقي»، على الرغم من أن الأمر يتعلق في كل مرة بعمل إبداعي فريد: إن العمل الفني، الذي يُمثل هو ذاته عالما فريداً، يُبرز جانبا أو وجها من وجوه هذا «العالم الإغريقي»؛ أي أنه أكثر قيمة منه: فهو يشير إلى نوع من الحاشية، ويشهد بوجود قدرة على التوسع وشغل فضاء كامل من الاعتبار أو التأمل إزاءه يمكن للمتفرج أن يتموقع حياله ويتخذ الموقف الذي يناسبه. غير أنه في نفس الوقت يوجد في قلب هذا العالم الذي يخلقه هذا الوقوف أمامه. نحن هنا حيال جانبين غاية في التكامل، ومن شأن هذا العالم الذي يغمرني أن يُعَوِّض كل ادعاء بالتحكم في هذا التواجه مع العمل: فالعالم هو شيء يحيط بي، وبوسعه أن يغمرني؛ وهو مالا أنتجه على أية حال، لكني أجد نفسي فيه.

ليس بمقدورنا إذن أن نستعمل لفظ «العالم»، بمنتهى الدقة، إلا إذا حقق العمل الفني حيال المُشاهد أو القارئ عملية إعادة التشكيل التي تُخَلْخِلُ أفق انتظاره؛ ولن يكون بوسع العمل الفني خَلْقُ عالَم إلا من خلال إعادة تشكيل هذا العالَم فحسب. هذه مسألة أحرص على التشبث بها، لأننا متى اكتفينا بجعل العمل الفني ـ سواء كان أدبيا أو تشكيليا أو موسيقيا ـ نواة تَشَكُّلِ نظام لا واقعي، فإننا سننزع عنه ديناميته وقُدرته على التأثير في الواقع. لا يتعين نسيان الطبيعة المزدوجة للعلامة التي تقوم على فعلين: الانسحاب خارجَ، والعودة إلى العالم. فلو لم يكن للفن، بصرف النظر عن انسحابه، القدرة على معاودة الظهور بيننا، في قلب عالمنا، لكان بريئاً تماما؛ وبلا قيمة، إذ سيتحول إلى تسلية خالصة، وسينحصر دوره في أن يكون مجرد قوس ينفتح داخل همومنا. أعتقد أنه ينبغي الذهاب أبعد ما يمكن في هذا الإتجاه، والتأكيد على أن العمل الفني هو الذي يجعل القدرة على العودة إلى العالم أكثر حساسية، خصوصا وأن الإنسحاب الحاصل في هذا العمل يكون أكثر جذرية منه في اللغة المتداولة، حيث يجري إخراس وخنق هذه الوظيفة. وكلّما امحت في العمل الفني وظيفته التمثيلية ـ وهذا حال الرسم غير التصويري ومعه الموسيقى حين لا تكون وصفية ـ واتسعت الهوة مع الواقع، تعاظمت قوة هجوم العمل الفني على عالم تجربتنا. وبقدر ما يكون الإنسحاب أكثر اتساعا، بقدر ما تكون العودة إلى الواقع أكثر حساسية،

كما لو كانت قادمة من بعيد، وكما لو أن تجربتنا قد تمت زيارتها من موضع بعيد عنها للغاية. إننا نملك نوعا من التجربة المضادة لهذه الفرضية مع مثال الصورة الفوتوغرافية التي يلتقطها الهواة، حيث لا تعدو كونها نسخة للواقع، الذي يعود إلى الأصل بعد مدار قصير جدّاً، ومن هنا، بتأثير ضعيف على عالمنا. أما التصوير الفوتغرافي الفني، فيروم هو أيضا، وإن بتكلفة عالية، التحرر من المحاكاة والاستنساخ، ليبني موضوعه، نوعا ما، على تخوم الفعل الـمُسْتَنْسِخ للواقع. وقد أُعْجِبْتُ مؤخرا أيما إعجاب بمعرض رائع للصور«Fathers and daughter» قدمته «مَريان كوك»(Marianne cook)من نيويورك، حيث نجحت الصورة في مباغتة فجوات هذا الرابط الدقيق، ومجموع ما سُكِت عنه في التجويفات القولية.

لطالما حالت الوظيفة التمثيلية أو المحاكاتية، في فن الرسم، دون الانبساط الكامل للوظيفة التعبيرية، ومَنعت العمل الإبداعي من التشكل كعالم منافس للواقع خارج الواقع. ولم يتسن إنشاء «متحف خيالي»، حسب رغبة مالرو، إلا في القرن العشرين فقط، لمّا تحققت القطيعة مع المحاكاة، فأصبح بالإمكان أن نعاين فيه أعمالا فنية متباينة في أساليبها، لكن ما يجمع بينها هو براعة كل واحد منها في مجاله الخاص. يمكن أنْ تجتمع في هذا المتحف أعمال غاية في الاختلاف تماماً كما تَتَجاوَرُ في مُدننا الكنيسة الرومانية وناطحة السحاب، الكاتدرائية الغوتية ومركز «جورج بومبيدو» (Georges-Pompidou). ولأجل أن يكون هذا ممكنا، كان لابد من تفريغ العلامات مما تدل عليه؛ حينئذ فقط يمكن لها أن تدخل في كل العلاقات المتخيلة مع باقي العلامات؛ يُوجد بينها الآن نوع من الاستعداد اللامحدود لارتباطات غير ملائمة. بوسع الجميع أن يكون جنبا إلى جنب، منذ اللحظة التي نُسَلِّم فيها مع «مالرو» أنه ليس ثمة تقدم من أسلوب إلى آخر، وإنما هناك فحسب لحظات كمال داخل كل أسلوب على حدة.

• تَطْرَحُ القطيعة مع المحاكاة، التي تطبع الرسم والنحت في القرن العشرين، مشاكل عديدة، من بينها تلك التي تتعلق بحدود الفن: إلى حد يمكننا الحديث أيضا عن أعمال فنية؟

□ هذا ميدان أشعر فيه بعدم الراحة، هل يكفي وضع كرسي على منصة، أو بعبارة أخرى إبعاده عن استعماله العادي، لكي يُسوِّغ لنا اعتباره عملا فنيا؟

وبهذا الصدد، يلعب اختفاء الإطار، في حالة الرسم، دوراً أساسيا؛ إذ يفصل الإطار العمل الفني عن العمق، فيشكل نافذة يَنْحَفِرُ فيها، ضمن هذه الحدود ذاتها، لا نهائي عالم ما. وحين لا يجري النهوض بهذه الوظيفة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالات مزعجة للغاية؛ أفكر على سبيل المثال في بعض اللوحات الكبيرة لـ «رنهارد»(Reinhard)، المكسوة تماما بالسواد، حيث لا نعثر إلا على تنويعات في اللون الأسود...أعترف بأني أقف عاجزاً أمام أعمال من هذا النوع.

• تقولون بأنه ليس هناك تقدم في تاريخ الفن. غير أن ثمة مع ذلك تاريخ للأدوات لم يفارقه التقدم قط. فتحول الجداريات الإيطالية في عصر النهضة قد تَمَّ بصورة واسعة بفضل تحول الدعائم وقدرة الرسامين على إعداد خلطات جديدة بالنسبة للألوان.

□ بلا شك؛ لكن بوسع الرسام اليوم كذلك، التخلي عن الفرشاة و استبدالها بالسكين أو حتى بالأصابع؛ كما أن بمقدوره بهذه الطريقة وضع الكثافة في مادته وجعلها خَشِنَةً، ومحو الحد الفاصل بين الرسم والنحت. أفكر بالأخص في أعمال «تانجي»(Tanguy) أو«تابييس» (Tapiès)، التي تكاد تكون نفيشات (bas-reliefs).

• لكننا على أية حال لن نستطيع اليوم كتابة روايات مثلما فعل «بلزاك» أو «زولا».

□ لا ، لماذا؟ الحق أن المثال مهم جدّاً. لأن واحدة من الوظائف التي كانت تنهض بها الرواية من قبل - تقوم مقام السوسيولوجيا - لم يَعُدْ لها مبرِّر للوجود. بالمقابل، بوسع الرواية أن تتوصل بموارد تقع فيما وراء الوصف الخاص باللغة؛ وتستطيع بالكاد أن يكون لها حمولة معرفية بالاعتماد على القدرة التعبيرية للغة، وهي القدرة التي تتمتع بالاستقلالية عن وظيفتها التعبيرية الخاضعة لامتحان االفحص والتحقيق.

لنأخذ على سبيل المثال الكتب التي أُلِّفت حول تجربة معسكرات الاعتقال، وقد ظهر منها حديثا مُؤَلَّف لـ «جورج سومبران»(George Semprum)، تحت عنوان الكتابة أو الحياة. يتمحور موضوع الكتاب برُمته حول إمكانية أو استحالة التعبير عن الشر المطلق. لاجدال في أن الصعوبة هنا قصوى، لأن الأمر يتعلق بفرض،

قواعد السرد على تجربة متاخمة؛ فإما أن ماهو فظيع لا يمر عبر الحكاية، وإما أنه يمر منها؛ غير أن الحكاية تنهار وتلوذ إلى الصمت. بيد أننا نلفي في هذا الكتاب عنصراً تمَّت تسميته عدة مراتٍ، عُنْصُرَ قَلَقٍ يُمثل في نفس الوقت البعد الأقصى للسرد واستحالته: إنه تجسيد لرائحة اللحم البشري المحترق.

بينما اختار «بريموليفي»(Primo Levi) من جهته، في كتابه: **ماذا لو كان إنسانا** طريقا آخر تَمَثَّل في الوصف الخالص، على طريقة «سولجنتسين» (Soljenitsyne) في عمله المعنون ب : «**يوم من أيام دونيسوفيتش**»؛ إذ يمكن تشبيه كتابه بـمَحْضَرٍ بارد، قريب جدا من الأسلوب الوثائقي، كما لو أن ماهو فظيع لا ينقل إلا على شكل Understatement، عبر التوسل بالتورية، تَوريةُ وتَلْطِيفُ ماهو فظيع. يسمح فقرِ اللغة، بعد أن صار ملموسا، بالدلالة على فقد الوضع، ولا يحصل «بريموليفي» على التأثير المطلوب من خلال ما قيل، وإنما بفضل نوع من النبرة العارية.

• **هذا التأثير الممارس على القارئ هو بلاشك النكهة التي تحدثتم عنها أعلاه، والانفعال الذي تفترضونه متماثلا مع انفعال المبدع.**

□ التماثل بمعنى الصدى لا التناسب. أقول بأن العمل الإبداعي، بكل ما فيه من فرادة، يحرِّر لدى متذوقه انفعالا مماثلا لذلك الذي يشعر به من كان وراء توليده، انفعال يدخل ضمن دائرة استطاعته، لكن من دون علمه، إذ يُوَسِّع مجال تأثره الوجداني حين يشعر به. وبكلام آخر، فإن العمل الإبداعي متى لم ينجح في شق طريق موصل إلى الإنفعال المماثل، فإنه يظل عصيا على الفهم، ونعلم أن هذا يحدث كثيراً.

إن موضوع التجربة الإستطيقية يُطرح في علاقة مماثلة لعلاقة التطابق الموجودة بين انفعال المبدع والعمل الذي يترجمه. وما يشعر به هو هذا الإحساس الفريد بهذه الملاءمة الفريدة. وهنا لابد من الإشارة إلى أني أدين بالشيء الكثير، فيما يخص هذه المسألة المتعلقة بفرادة العمل الفني، لكتاب «غاستون غرانجي»[3] الذي يحمل عنوان :«**رسالة حول فلسفة الأسلوب**» . وما يؤدي، بحسبه، إلى نجاح عمل فني ماهو تمكن الفنان من القبض على ما ينطوي عليه ظرف ما، أو إشكالية ما، من فرادة نُسِجَتْ لأجله في نقطة فريدة، بحيث يستجيب لها

3) Armand colin, Paris, 1958(rééd, chez odile Jacob)

بحركة فريدة. كيف نحل هذا المشكل؟ أفكر على سبيل المثال في العناد الذي أبداه «سزان»(Cézane) أمام جبل «سانت فكتوار»: لِمَ الإصرار على تكرار نفس المشهد؟ لأنه لا يكون هو هو أبدا. فكما لو أنه كان يتعين على «سزان» أن يعترف بقيمة شيء ليس هو فكرة الجبل، ولاهو ما يُقال عنه في خطاب عام، وإنما هو خصوصية هذا الجبل، هنا الآن؛ فهي التي تفرض هذا الاعتراف، وتطالب بتلقي زيادة إيقونية وحده الرسّام يمكنه أن يمنحها لها. ففرادة هذا السؤال هي التي تضغط على سزان أمام جبل «سانت فيكتوار» أو أمام «القصر الأسود»، صباحا في هذه الساعة وتحت أشعة هذا الضوء؛ وكان لابد من إعطاء جواب فريد لهذا السؤال الفريد. والعبقرية تبرز هنا على وجه التحديد: في القدرة على تقديم جواب فريد على سؤال فريد.

من هنا أحاول، متوسلا بأسلحة أفضل من تلك التي وَظفتُها في كتاب **الإستعارة الحيّة**، استعادة مشكل المرجع في الاستعارة، الذي أسميته القدرة على إعادة تشكيل القصيدة أو الحكاية. لأن الوظيفة المرجعية تمارس عبر فرادة العلاقة بين العمل الإبداعي والموضوع الذي يسعى إلى إبراز قيمته في التجربة الحية للفنان. إذ يحيل العمل الإبداعي على انفعال اختفى من حيث هو كذلك، لكن تَمَّ الإحتفاظ به داخل العمل. كيف نسمي هذا الشيء الانفعالي الذي يقوم العمل الفني بإبراز قيمته. هناك لفظ إنجليزي يروقني كثيرا، وهو **mood**، الذي يترجم إلى الفرنسية بصورة غير دقيقة من خلال لفظ «humeur» (المزاج). إن ما يجتهد الفنان في استعادته هو الـ «mood» الموافق لعلاقته الفريدة، القبل تأملية، والسابقة على الإسناد، بوضعية هذا الموضوع في العالم. يشبه الـ «mood» علاقة تقع خارج الذات وكيفية للإقامة هنا الآن في عالم ما؛ وهذا الـ «mood» هو الذي يمكن أن يُرسَم، أو يُلَحَّنَ، أو يُروى في حكاية، وداخل عمل سيكون، متى حالفه النجاح، في تلاؤم معه.

لكن أن يصير بالإمكان استشكال هذا الـ «mood» ليصبح سؤالا فريدا يستدعي جوابا فريدا، وأن يكون في وسع التجربة الحية للفنان، مع ما تتضمنه من ضرورة للتعبير عنها، ونقلها في شكل مشكل فريد، ينتظر حلا عبر الوسائل التصويرية أو غيرها، فهذا ما يمكن اعتباره لغز الإبداع الفني. فالراجح أن تواضع

الفنان، أو غروره ـ في هذه الحالة تكون النتيجة واحدة ـ يكمن في معرفة الكيفية التي يُصنع بها في هذه اللحظة بالذات السلوك الذي يتعين على كل إنسان القيام به، يوجد في القبض على فرادة السؤال، إحساسٌ بإلزام غريب، نعلم أنه كان ساحقا في حالة سيزان وفان غوج كما لو أن الفنان كان يشعر بالطابع الاستعجالي لدين غير مدفوع حُيال شيء فريد يفترض أن يُقال بصورة فريدة.

• **و مع ذلك تصبح هذه التجربة الفريدة قابلة للتبليغ داخل العمل الإبداعي وَعَبْرَهُ.**

□ هذا بالفعل هو الأمر الأكثر إدهاشا، إذ نعثر على الكوني في قلب هذه الفرادة التي تُشع خصوصية. لأن الرسام، في المطاف الأخير، لا يَرسُم إلا لِتُرى أعماله، تماما كما أن الموسيقي لا يؤلِّف إلا لتُسمع ألحانه، شيء مافي تجربته، بالخصوص لأنه منقول عبر عمل إبداعي، سيصبح في الإمكان تبليغه إلى الغير. أما تجربته العارية من أي شكل فقد كانت غير قابلة للتبليغ؛ لكن مذ صار بالوسع استشكالها في صيغة سؤال فريد يُرَد عليه بشكل متطابق في صورة جواب فريد، فإنها أضحت تكتسب قابلية للتبليغ والتعميم. إن العمل الإبداعي يُضخم إيقونياً المعيش الدقيق عن الوصف، والممتنع عن التبليغ، الموسوم بالانغلاق على ذاته. ولا جرم أن هذا التضخيم الإيقوني، من حيث هو كذلك، هو الذي يكون قابلا للتبليغ. وعليه، نؤكد، إذا ما شئنا التمثيل على ذلك، أن ماهو قابل للتبليغ في كنيسة «أوفرز ـ سور ـ واز»(Auvers-sur-oise) لِفان غوغ، هو التطابق التام في الوسائل المستخدمة لإنتاج هذا الشيء الفريد الذي لا يمثل كنيسة القرية التي يمكن رؤيتها اليوم بالذهاب إلى أوفرر ـ سور ـ واز، وإنما يجسد، في عمل مرئي، ما يظل محتجبا في التجربة الفريدة، وربما المجنونة التي عاشها فان غوغ حين قام برسمها. لا مندوحة أن الحل التام للمشكل الفريد المطروح على الفنان يتم إدراكه في التجربة الإستطيقية بصورة سابقة على التأمل، ومباشرة؛ ولو أردنا التعبير عن ذلك بمفردات كانطية، لقلنا بأن «اللعب» بين الخيال والفهم، من حيث هو مُجَسَّدٌ في هذا العمل، هو الذي يكون قابلا للتبليغ؛ وفي غياب الكونية الموضوعية الخاصة بالـحُكْم المحدِّد، فإن الحكم التفكيري ـ الذي تصدر عنه التجربة الاستطيقية ـ لن يكونَ له في الواقع طابع كوني غير هذا «اللعب»،

الذي يقبل الاقتسام مع الغير.

لكن لاشك أن هذا ما يجعل التفكير في الفن أمراً غاية في الصعوبة. لأن من شأن التجربة الإستطيقية أن تُدمج في كل مرة مُشاهداً، أو مستمعا، أو قارئاً يدخل هو أيضا في علاقة فريدة تناسب فرادة العمل الإبداعي؛ غير أنها في نفس الآن تُمثّل الفصل الأول من عملية تبليغ العمل إلى الآخرين، وافتراضيا إلى الجميع. يُشْبه العمل الإبداعي شرارة نارية تخرج من ذاتها لأكتوي بنارها، مثلما تكوي، فيما وراء الأنا، عموم الناس.

إن الذهاب إلى أقصى حد في مطلب الفرادة والخصوصية، معناه إعطاء الحظ الأكبر للكونية الكبرى: هذه هي المفارقة التي يتعين علينا التشبث بها على الأرجح.

• لكن أليس من الممكن التنقير عن كونية العمل الإبداعي جهة قواعد تأليفه الصورية: الوحدات الثلاث بالنسبة للتراجيديا اليونانية، وسُلّم الأنغام المتوسطة فيما يخص موسيقى القرنين 18 و19، و أصول التصوير والمنظورية بالنسبة للرسم؟

□ لاتشكل القواعد الإستطيقية سوى بعد كوني ضعيف، قريب من الحس المشترك وتعميماته؛ وتوافقات تُعبِّر إذن عن شيء متواضع عليه. بيد أن الكونية التي يَدَّعيها العمل الإبداعي تشير إلى شيء مغاير، طالما أنها لا تكون ممكنة إلا عبر وساطة فرادتها وخصوصيتها القصوى. لنأخذ على سبيل المثال الرسم غير التصويري: فالتجربة الفريدة العارية من أي شكل هي التي يجري نقلها وتبليغها من دون وساطة القواعد القابلة للاعتراف بها داخل تراث معين، وبدون عنصر المعيارية هذا؛ فبرغم الكونية الضعيفة للعموميات، إلا أن القابلية للتبليغ تتحقق بصورة تامة.

وهذا هو السبب الذي يدفعني إلى الاعتقاد بأن جمال عمل ما، ونجاح هذا البورتريه أو ذاك، لا يرجع، في الفن التصويري، إلى جودة التمثيل، ولا إلى محاكاته للأصل، ولا حتى لموافقته لقواعد كونية مفترضة، وإنما إلى القيمة المضافة إلى كل تمثيل وقاعدة؛ فبوسع العمل أن يحاكي بشكل دقيق موضوعا أو وجها ما، وبمقدوره الالتزام بقواعد مُتَّفَقٍ عليها مقدما، غير أن ما يجعله اليوم

جديرا بمكانه داخل متحفنا الخيالي، هو تجسيده لهذه القيمة المضافة التي تتطابق بصورة كاملة مع موضوعه الحقيقي، الذي ليس هو طَبَقُ الفاكهة أو وجه الفتاة ذات العمامة، وإنما هو الإدراك الفريد من قِبَل «سيزان» أو «فرمر»(Vermeer) للسؤال الفريد المطروح عليهما. من هذه الناحية يجوز لنا القول بأن القطيعة بين الفن التصويري والفن غير التصويري هي أقل مما كنا نتصور: لأن هذه القيمة المضافة للتمثيل هي التي كانت تجعل، حتى في الرسم الكلاسيكي، هذا البورتريه، من بين عدد هائل من البورتريهات الأخرى المماثلة للنموذج الذي تقوم بمحاكاته، هو الذي يحظى بالتقدير والإعجاب. يمكننا القول بأن الرسم غير التصويري قد حَرَّر في الواقع ما كان يشكل البعد الإستطيقي الخاص بالرسم التصويري، وهو لعمري البعد الذي ظلت تحجبه وظيفة التمثيل المنتقلة إلى فن الرسم. ولما نجح الهَمُّ المُنْصَبُّ على التأليف الداخلي للعمل وحده في أن يفصل عن الوظيفة التمثيلية، التي غدت واضحة، وظيفة كشف وإبراز العالم؛ فقد بات من الجلي أن العمل، مذ أبطِل التمثيل، صار يقول العالَم بصورة مغايرة لتلك التي تكتفي بتمثيله؛ إنه يقوله عبر إضفاء طابع إيقوني على العلاقة الإنفعالية الفريدة للفنان بالعالَم، وهي التي سبق لي أن أسميتها الـ «mood». أولِنَقُل، إذا شئنا التعبير عن ذلك مجددا بمفردات كانطية، أنه مع مشروع التمثيل يختفي ما تَبَقَّى من الحكم المُحَدِّدِ في العمل، وينكشف عاريا الحكم التفكري الذي تُعَبِّر فيه عن نفسها فَرَادَةٌ تبحث عن معياريتها، التي لا تعثر عليها إلا في قدرتها على تبليغها بصورة لا محدودة إلى الغير.

نستطيع قول نفس الشيء عن الموسيقى: فقد أدى التخلي عن النغمية في(Pierrot lunaire) لشونبرغ (Schönberg)، وإبداع نظام الإثنى عشر صوتا (dodécaphonisme) في أعماله اللاحقة، بالقياس إلى سُلَّم الأنغام المتوسط المستعمل على امتداد القرنين 17 و 18، إلى إحداث نفس القطيعة التي تحققت في الرسم غير التصويري مع بيكاسو، حيث تبدو الصورة الإنسانية ممزقة ومعقوفة، إذا ما قارناها بالرسم التصويري عند دولاكروا. لم تكن القواعد الموسيقية، في القرن 19، على الإطلاق كونية، إذ لم تُشكِّل سوى تعميمات إدارية (nomique) تُخفي العلاقة الحقيقية بالـ«mood» الذي تقوله أو تُعبِّر عنه كل مقطوعة موسيقية.

لا مناص أن الإتفاق على القواعد يُسَهِّل، كما في الرسم، فهم وتذوق الأعمال الإبداعية؛ فالقابلية للتبليغ لا تتحقق فحسب بفضل عامل الفرادة. ولهذا يتسم الفن المعاصر بالصعوبة: لأن أهله يمتنعون عن كل لجوء إلى قواعد ملحقة تحدِّد قبليا ماهو جميل.

• إذا تبعنا معكم الخيط الكانطي، ألن نكون بصدد توسيع ما قلتموه عن التجربة الإستطيقية ليشمل ميادين أخرى؟ لأن الحقل الإستطيقي عند كانط لا يستنفد حقل الحكم التفكري، الذي يصلح كذلك، وعلى الخصوص، في التجربة الأخلاقية؟

❑ أعتقد أنه يمكن أن يوجد، بين الإيتيقاو الإستطيقا، نوع من الدروس المتبادلة حول تيمة الفرادة. لأن الأشخاص يُعَبِّرون، في مقابل الأشياء ولكن كما الأعمال الفنية، عن ارتباطات فريدة ـ فالوجه الذي تجتمع فيه قسمات متفردة، مرة واحدة؛ هو كالأعمال الفنية التي لا يمكن أن يَحل أحدها محل الآخر. ربما نتعلم القراءة من خلال الاحتكاك بالأعمال الفنية، وهذا سيكون، في حال صحته، أسلوباً لاتباع حجة كانطية عبر إبراز كيف يتأتى لتجربة الجميل والسامي أن تقودنا نحو الأخلاقية.

غير أني أذهب إلى أنه من الواجب، إذا أردنا التفكير في إمكانية نقل التجربة الإستطيقية إلى مجالات مجاورة، أن نأخذ بعين الإعتبار الوجهين الأساسيين في العمل الإبداعي، وهما: فرادته وقابليته للتبليغ، علاوة على الكونية ذات المواصفات الخاصة التي تفترضها هذه الأخيرة. وحتى نبقى داخل المجال الأخلاقي يجذر بنا أن نتساءل ما إذا كان العمل الفني، المقترن بالفرادة والقابلية للتعميم، نموذجا يصلح للتفكير في مفهوم الشهادة. كيف يستقيم لنا الحديث، داخل نظام الاختيارات الأخلاقية القصوى، عن وجود النموذجية والقابلية للتبليغ؟ يتعين هنا على سبيل المثال استكشاف جمال الروح، إذ يوجد برأيي جمال خاص بالأعمال التي تبهرنا أخلاقيا. أخُصُّ بالذكر منها الشهادة التي تقدمها مسارات حياتية مثالية، و أخرى عادية، غير أنها تشهد عبر نوع من الطريق المختصر على المطلق، والأساسي، من دون أن تحتاج إلى المرور عبر درجات ارتقاءاتنا الشاقة التي لا تنتهي؛ أنظروا إلى جمال بعض الوجوه المخلصة

التي نَذَرت نفسها، كما يقال، إلى الله.

يمكننا القول، عبر مدِّ هذا الخط من المقارنة مع التجربة الجمالية، بأن هذه النماذج المتسربلة بمعاني الخير، والإحسان أو الشجاعة توجد، على الرغم من ندرتها، إزاء الوضعية التي تندرج فيها، ضمن نفس العلاقة التي تجعل الفنان يقف وحيدا لحل المشكل الخاص الذي يواجهه. ومن عزلة الفعل السامي، نجد أنفسنا على الفور متجهين صوب قابليته للتبليغ عبر إدراك قبل تأملي ومباشر لعلاقته المتوافقة مع الوضعية: لنا اليقين، أمام هذه الحالة المعطاة، هنا الآن، بأن هذا بالضبط ما كان يجب فعله بنفس الكيفية التي تجعلنا نعتبر هذا الرسم عملا رائعا لأنه يجسد تطابقا تاما بين فرادة الحل وخصوصية السؤال. لنتذكر بهذا الصدد هؤلاء الرجال وأولئك النساء الذين تمكن «ماريك هالتر»(Marek Halter) من تجميع شهاداتهم في فيلمه «Tsedek». ما الذي قالوه عندما سئلوا: «لماذا قمتم بهذا العمل؟ لِمَ خاطرتم بأنفسكم لإنقاذ اليهود؟» كان جوابهم ببساطة: «وما الذي تريدون فعله غير ذلك؟ إنه الشيء الوحيد الذي يتعين فعله في هذه الوضعية».

يوجد، بفضل إدراك علاقة التلاؤم بين الفعل الأخلاقي والوضعية، فِعْلُ جذب أعتبره نظيرا لقابلية الإبداع الفني للتبليغ. وفي الألمانية يجري استعمال لفظ «Nachfolge»، الذي ينقصنا في اللغة الفرنسية، للتعبير عن قدرة الجذب هاته. ولو ترجمناه بالمحاكاة لكان ينبغي فهمه بمعنى الإقتداء الحي بالمسيح. ومن حقنا أن نسأل، في الأخلاق الإنجيلية لكن أيضا عند أنبياء إسرائيل، من أين جاء فعل الجذب هذا؟ لا نزاع في أن أفعالهم تنضبط بمعايير خاصة. بيد أن نموذجية الفرادة هي التي تطرح بالنسبة لي مشكلا. يُخَاطِبُ «فرانسوا» (François)، كل واحد من البورجوازيين الشباب في «أسيز»(Assise). «بِعْ كُلَّ ما تملك واتْبعني» ويتبعونه بالفعل! إنه لا يُوَجِّهُ لهم أمراً كونيا، وإنما إيعازا من فرد متفرد إلى فرد متفرد؛ من هنا يَمر مفعول الجذب وتولد أفعال مماثلة تتسم بدورها بطابع الفرادة. إننا نتحرك، إذا ما شئنا العودة إلى كانط، داخل دائرة الحكم التفكري الذي لا تستند قابليته للتبليغ إلى تطبيق قاعدة على حالة معينة، وإنما الحال هي التي تستدعي قاعدتها؛ وهي تستدعيها بالأخص بعد أن تصير قابلة للتبليغ. الحالة هنا

هي التي تصنع معياريتها وليس العكس. وتصبح القابلية للتبليغ نفسها ممكنة عبر الإدراك قبل التأملي لملاءمة الجواب لسؤال الوضعية.

• هل توسعون هذه الفكرة التي تقول بأنه في قلب بعض الأفعال الأخلاقية، كما في الأعمال الفنية، يوجد مفعول جذب وقابلية للتبليغ مغايران بشكل تام لكونية الأمر، لتشمل باقي الميادين؟

❑ على كل حال، هذا ما تقترحه «حنا أرندت» في كتابها «إصدار الحكم»[4] اذ تنقل الحكم الإستطيقي إلى أحداث تاريخية خاصة - الثورة الفرنسية مثلا - لا تحول خصوصيتها بينها وبين الارتباط بالمشكل العام المتعلق بالمصير الإنساني. غير أن الأهم في هذه التحاليل، برأيي، هو أن فرادة الأحداث التاريخية قابلة للتبليغ وتتيح إصدار حكم متعاطف بالنسبة «للمشاهد العادي» فقط وليس بالنسبة للفاعل ذاته. إن فرادة الحدث التاريخي هي التي تجعله ألا يكون شهادة مرتبطة بالمصير الإنساني. لا يتعلق الأمر هنا ببلورة فلسفة للتاريخ تسمح نوعا ما بإيجاد فئة (phylium) النوع الإنساني التي تخضع لغائية تشبه تلك التي تحكم الأنواع الحيوانية؛ لأن البعد الكوسموبوليتي الذي تُوجد الرؤى الكانطية، المستعادة من قِبَل «حنا أرندت» الإنسانية نحوه يندرج في نظام مغاير للبعد البيولوجي: إنه ينتظم وفق نمط خاص من القابلية للتبليغ هو الذي يحكم الأحداث التاريخية الكبرى، أو بواسطة بَشر يخرقون العادة، فيكون ثمرة فرادتهم وخصوصيتهم.

• هل ينطبق هذا كذلك على نظام الشر؟ وهل هناك بحسب رأيكم نموذجية للشر؟

❑ لقد قاومت دوما الفكرة التي تقضي بإمكانية بناء نظام للشر، تسمح تجلياته بالحديث عن تراكم معين. بل على العكس من ذلك، أشعر دوما بالذهول أمام تفجره المفاجئ، واستحالة مقارنة أشكاله و أحجامه. هل يُعَدُّ حكما مسبقا الاعتقاد بأن الخير يُجَمِّع، وأن تعبيراه تتجمع، فيما تتشتت تعبيرات الشر؟ لا أعتقد بأن الشر، ولو على طريقته، يكون تراكميا، بحيث يوجد على هذا المستوى مقابل لما أسميته، بصدد الخير والجميل، الاقتداء الحي (Nachfloge). وبخصوص

---

[4] Hannah Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, tard. fr. par Myriam Revault D'Allonnes, Le seuil, Paris, 1991.

انتشار الشر، فإن النموذج الوحيد الذي يوجد بين أيدينا مستعار من البيولوجيا؛ تشهد على ذلك مصطلحات من قبيل: العدوى، والتعفن الجرثومي، والوباء. لاشيء من هذا يمكن إدراجه ضمن نظام الاقتداء الحي، والقابلية للتبليغ عبر الفرادة القصوى؛ لا يوجد في الشر ما يقابل الزيادة أو الإضافة الإيقونية التي يصنعها الجميل. لنقل بشكل خاطف، إنه هنا قد يكمن المشكل الرئيسي لمحاولة. كتلك التي قام بها «ساد» (Sade) أو«باتاي»(Bataille)، والمتمثل في إعادة تشكيل مُقَابِلٍ للزيادة الإيقونية الخاصة بالعمل الفني داخل نظام الشر؛ ربما هنا ينتصب، في النِّهاية، المأزق الأخير للانحراف الذي يريد تمتيع الشر بما يَنجح الخير والجميل في إنتاجه بثمن باهظ.

• بالمقابل، ألا يؤدي نقلكم تجربة الجميل إلى دائرة الأخلاق، والقيمة الفائقة التي تمنحونها لمفهوم الشهادة، إلى توجيه تحليلاتكم نحو ماهو ديني؟

❑ ليس غرضي هو ضمان نوع من المصادرة للجمالي من قِبَل للديني. ما يمكن قوله فحسب هو أن الفن بجعله ممكنا الانفصال عما هو نفعي بالمعنى الضيق للكلمة، وعماهو قابل للاستعمال، يصبح مُهَيَّأً لاستقبال حشد من المشاعر يمكن أن تظهر بينها مشاعر قد توصف بالدينية، مثل الإجلال والتعظيم. أستطيع القول إنه بين الجمالي والديني هناك منطقة حَرِيٌّ بنا اعتبارها لِلتَوَسُّعِ أكثر منها للانتشار المشترك للمجالات.

• هل يتجه فكركم، عند حديثكم عن منطقة للتوسع، صوب الفن المقدس، الذي هيمن على الغرب طويلا، سواء في الموسيقى، والرسم، أو في فن النحت؟

❑ لامندوحة أن الفن ابتداءً استُثمر كُلِّيا من طرف المقدس. غير أنه بوسعنا القول، في المقابل، وعن حق، أن المقدس كان مؤهلا استطيقيا، بفضل الموسيقى، والشعر والرسم أو النحت.

ومن اللافت للانتباه ملاحظة أن مذهب التنزيه اليهودي، المعروف بتشدده وتحريمه للتصاوير والإيقونات، لم يمتد غُلُوُّهُ ليشمل الموسيقى. فالمزامير مليئة بالنوتات الموسيقية ـ «لإمام المغنين على ذوات الأوتار. على القرار. مزمور داوود»؛ «لإمام المغنين على ذوات النفخ»، إلخ ـ وقد تم حتى إعادة تشكيل

ولعب هذه الموسيقى.

بيد أن أكثر الأمثلة غنى بهذا التوسع الديني والجمالي هو بلاشك نشيد الإنشاد (Cantiques des cantiques). وما يدعونا إلى مزيد من التأمل هو تعرض هذه القصيدة ذاتها لتأويل شبقي وروحي في نفس الآن، وكأمثولة تُظهر العلاقة بين الرجل والمرأة، وكأمثولة للزواج بين يهوه وشعبه، أو بين النفس والمسيح كذلك. يمكن قراءة سُلَّم القيم برمته، وكل المسار الذي يبتدئ بالشبق مروراً بالصداقة وصولا إلى الإحسان، من خلال لعبة الإستعارات. إن طرح الجسد باستمرار كموضوع للاستعارة - «شفتاك كخيط من القرمز»، «عنقك كبرج داوود»، «ثدياك كخشفتي ظبية، توأمين يرعيان بين السوسن» - هو ما يجعل النص قابلا لقراءات متعددة مقرونة بنوع من الجرأة الثيولوجية: لأنه، في التراث النبوي، تظل هناك بين الإنساني والإلهي علاقة عمودية: فالإنسان والإله ليسا على قَدَم المساواة. والحال أن الحب يُدخل عنصر التبادلية الذي بوسعه أن يؤدي إلى اجتياز العتبة التي تفصل بين الإيتيقا والصوفية. فحيث تحتفظ الإيتيقا بالعلاقة العمودية يَنْزَعُ التصوف إلى إدخال البعد التبادلي: فالعاشق والمعشوق يلعبان أدْوَاراً متساوية، ومتبادلة، نحصل على هذا الإدخال للبعد التبادلي في العلاقة العمودية من خلال لغة الحب وبفضل الموارد التي تتيح تحويل الشبقي إلى استعارات.

قد نتصور أنه من باب السخرية القصوى وُظِّفت القصيدة الشبقية الوحيدة في التوراة للاحتفال بالعفة، لكن العفة هي ضَرْبٌ آخر من الرابطة الزوجية، مادامت تُرافق أعراس النفس والإله؛ ثمة ماهو زواجي يمر عبر العفة مثلما يَمر عبر ماهو شبقي. إن الإستعارية الكبرى لنشيد الأنشاد هي ما يجعله قادرا على هذا التحويل.

ومن المؤكد أن النشيد لم يُدمَج ضمن الشريعة الإبراهيمية إلا بعد أن مُنح تأويلاً روحانيا صرفا في معبد يفنه* (yabné). ولحسن الحظ! إلا أنه يتعين الاحتفاظ بغموضه ودرء كل قراءة أحادية الجانب، كقراءة يفنه أو تلك التي اعتمدها بعض

*) يفنه: مدينة قديمة جنوبي يافا واسمها اليوناني «جامنيا». اكتسبت يفنه طابعا هلينيا أثناء الفترة الهلينية، وكانت موضع صراع أثناء حكم الحشمونيين، ثم أصبحت بعد ذلك مدينة حرة. أسس فيها يوحنان بن ركاي أول حلقة تلمودية بأمر من الرومان. وقد أخذت اليهودية هناك شكل نسق روحي كامن في كتب الأنبياء الذين كانوا يهاجمون العبادة القربانية(المترجم).

المفسرين، وأَخُصُّ بالذكر منهم الكاثوليكيين الوضعيين الذي ناضلوا من أجل استعادة حصرية للمعنى الشبقي، كما لو كان الأمر بالنسبة لهم يتعلق بتدارك الوقت الضائع في قراءات تقليدية. من المهم جدا ملاحظة أن حضور نشيد الإنشاد ضمن إطار الشريعة يجعله يستفيد من مجمل فضاء الدلالة السائد في بقية الكتاب، والذي ينتشر فيه بدوره رفقة قيمه الشبقية الخاصة، وبالخصوص قدرته على إدخال الحنو والرِّقة إلى العلاقة الإيتيقية. لِنترك هنا التفسير العَالِم مع سذاجتهم العالمة!

المصطلحات المستعملة في الترجمة

- Abstention : امتناع
- Abstraction : تجريد
- Amnistie : عفو شامل
- Anarchisme : فوضوية
- Andenken : تفكر
- Anthropologie : أنتروبولوجيا
- Articulation : تمفصل
- Aruspice : كهنة
- Baalisme : بعلية
- Behandlung : تدبير و معالجة
- Bible : توراة
- Bicaméralisme : نظام ثنائي التمثيل
- Chamanisme : شمانية
- Civil libertie : حريات مدنية
- Coércition : قهر، قسر
- Clinique : عيادي، إكلينيكي
- Configuration : تشكيل
- Consensuel : تعاقدي
- Conviction : اعتقاد
- Cosmologique : كوسمولوجي
- Cosmopolitique : كوسموبوليتاني
- Cynisme : نزعة كلبية
- Darbystes : دار بستيين
- Devoir : واجب
- Deutéronomie : سفر التثنية
- Droit de cuissage : قانون التفخيض
- Ecclésiaste : سفر الجامعة
- Econométrie : الاقتصاد الرياضي
- Elohim : إلوهيم
- Empirique : أمبريقي
- Episcopat : أسقفية
- Epitre : رسالة
- Esthétique : استطيقا
- Exégèse : تفسير
- Eucharastie : سر القربان المقدس
- Excommunication : تشليح
- Fiduciaire : ائتماني
- Figuratif : تصويري
- Graduate school دراسات متدرجة
- Hagiographique: مناقبي
- Hanséatique: تحالفي
- Hard cases: حالات صعبة
- Herméneutique: تأويليات، هرمينوطيقا
- Hexateutique: السفر السادس
- Hospitalité: ضيافة
- Hybridation: تهجين
- Iahvé: يهوه
- Iahviste: يهوية
- Ilohisme: إلوهية
- Imaginaire: مخيال
- Immanence: محايثة
- Impréscriptible: مالا يقبل التقادم
- Inclusive language: لغة متضمنة
- Ipseité : هوية ذاتية
- Kérygme : بشارة، كرازة
- Laïcité : عَلمانية
- Lamentation : سفر المراثي
- Lebens - philosophie : فلسفة الحياة
- Leviticus : سفر اللاويين
- Lévirat : زواج السلفة
- Litote : تورية
- Linguistique : لسانيات
- Lower middle class: الطبقة السفلى والوسطى

- Maccarthysme: مكارثية
- Méditation : تأمل
- Mêmeté : عينية
- Microcosme : كون صغير
- Monotheisme: توحيد
- Multicultiralisme: تعددية ثقافية
- Nachflolge: اقتداء حي
- Narration: سرد
- Needs: نظام الحاجات
- Negrœs: زنوج
- Pâque: عيد الفصح
- Pardon: صفح
- Paroissiale: خورنة
- Parole: كلام
- Pentateuque: الأسفار الخمسة
- Pentecôte: عيد العنصرة
- Perspective : منظور
- Phenoménologie: فينومينولوجيا
- Postfreudien : ما بعد فرويدي
- Prédiction: تبشير، إرشاد
- Profane: مدنس
- Psalms: مزامير
- Psychanalyse: التحليل النفسي
- Puritanisme: طهرانية
- Radical: جذري، راديكالي
- Récit: حكاية
- Refiguration: إعادة التشكيل
- Reminiscence استذكار
- Rhétorique: خطابة
- Sacerdotal: كهنوتي
- Sacré: مقدس
- Sacrifice: قربان
- Sapiental: كتب الحكمة الشعرية
- Sécularisation: دهرنة
- Sémiotique: سيميوطيقا
- Sénat: مجلس الشيوخ
- Septante: سبعينية
- Signifié: مدلول
- Signifiant: دال
- Souverain pontique: كعب الأحبار
- Symbolique: رمزية
-Synagogue: معبد
- Terre promise: أرض موعودة
- Témoignage: شهادة
- Thanksgiving day: عيد الشكر
- Théologie: ثيولوجيا
- Tolérance: تسامح
- Topographie: طوبوغرافيا
- Totalitarisme: نزعة كليانية، نظام شمولي:
- Transfert: تحويل
- Transcendant: تعالي
- Traumduntung: تأويل الأحلام
- Universel: كوني
- Utopie: طوبى
- Violence: عنف
- Volonté: إرادة
- Xénophobie: كراهية الأجانب
- Yahviste: يهوية

الفهرس

لا مناص من أن الفيلسوف يتمسك بروح الانتقاد تمسك السمكة بعنصرها المائي؛ بيد أن الانتقاد الذي نحن بصدده ها هنا يكاد يكون خانقا، إذ يكبس على أنفاس الفكر تماما مثلما كانت تصنع الدوغمائيات من قبل. كما لو أن قدر مجتمعاتنا هو التأرجح الدرامي بين الغلو الدغمائي والتطرف الريبي. وقد نبه ريكور، في مؤلفه الذاكرة، التاريخ، النسيان، إلى أن الأمور تغيرت كثيرا عما كانت عليه في عصر الأنوار: «فقد كان هم الأنواريين هو الاعتراك مع الاعتقاد الساذج والدجل الفكري، فصارت المعركة اليوم تخاض ضد الجحود والارتياب وإرادة النسيان». لأنه متى لم يعد هناك اعتقاد نتشبث به، ولا بقي بين أيدينا ما نؤمن به، فإن كل شيء سيتبخر ويتحول إلى هباء منثور، بما في ذلك الشهادات المدوية التي سيحكم عليها بالتزام الصمت والخرس. وبالمقابل، فإن الاعتقادات الصحيحة لا تتهرب بتاتا من المواجهة النقدية. فليس بوسعنا إذن، في رأي ريكور، المقابلة بصورة سطحية بين الانتقاد والاعتقاد؛ فالفلسفة الأكثر نقدية تتضمن لا محالة اعتقادات قوية، والاعتقاد الديني يتوفر اليوم من دون شك على حس نقدي لم نعد نجد له نظيرا في مجتمعاتنا.



الثمن 86 درهما